هكذا تكلم نصر أبو زيد
(الجزء الثاني)

المثقف بين السلطة وخطاب التحريم



جمال عمر

هكذا تكلم نصر أبو زيد (الجزء الثاني)

المثقف بين السلطة وخطاب التحريم

تأليف
جمال عمر



هكذا تكلم نصر أبو زيد (الجزء الثاني)

جمال عمر

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٨ ٣١٦٤ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٢٢.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

إهداء

إلى أعضاء صالون وأكاديمية ومسرح تفكير ... فقد ابتدى المشوار.

جمال

فاتحة

١

استعارتنا المنتجات السياسية، للحداثة الغربية، من مجالس نيابية، وعمليات تصويت، استعارة شكلية، فالتجربة الغربية تشكل فيها مفهوم الإنسان الفرد، وتشكلت فيها فاعلية للإنسان في تفاعله مع الطبيعة عبر قوانين حاكمة لظواهر الكون وقوانين أخرى حاكمة للاجتماع الإنساني، فأمكن تشكُّل فكرة الدستور، كقانون عام حاكم، يكون إطارًا لممارسة السلطة الحاكمة، في علاقة توازن واستقلال عن سلطة نيابية تمثل صوت الناس ومصالحهم وحقوقهم، في توازن مع سلطة قضائية مستقلة تفصل في الخلاف. من هنا يصبح لفكرة القانون معنًى ويصبح للإنسان حقوق، وحريات، وعليه مسئولية عن أفعاله وعن نتائجها القانونية، ويكون هناك معنًى للعقوبات بقانون العقوبات، ويكون هناك معنى للتصويت الانتخابي، ويكون هناك معنًى للتمثيل النيابي. وكل هذه المكونات السابقة لم تتكون عندنا، فتصبح عمليات استعارة أدوات وإجراءات ثمار الحداثة الغربية مجرد قشرة سطحية يتحرك تحتها القديم بتصوراته.

من ضمن هذه التصورات الفاعلة تحت السطح تصوُّر عدم فاعلية الإنسان، فردًا كان أو مجتمعًا، فالفاعلية لله وحده. فأصبح الإنسانُ في تجربتنا الحداثوية دورُه هو مجردَ ديكور في المشهد، سياسيًّا، وكذلك على المستوى المعرفي والفكري والثقافي، فحضور الإنسان في المشهد مجرد متلقٍّ. متلقٍّ للنص وللأغنية وللفيلم، وحضوره في الغالب هو حضور تابع، حضور مُقيد بمقرر المدرسة، مُقيد بقواعد لغة معيارية تراثية، مُقيد بآداب وتقاليد، ومقيد بقوانين تجريم قاهرة لا حد ولا ضابط لتفسيراتها المطاطة.

من هنا تظهر أهمية الانتقال من النص إلى الخطاب، حيث حضور المتلقي في النص هو حضور ضعيف، فالكاتب وهو يكتب يتصور قارئًا ضمنيًّا، يكتب له، لكن ما زال هذا

القارئ الضمني تحت سيطرة الكاتب أيضًا وتحت سيطرة تصوراته. لكنْ في الخطاب المتلقي حاضر وفاعل في تشكيل الخطاب. ففي الندوة حين يقاطعك أحد، فهو يؤثر فيما تقول، لو الحاضرون في الندوة كلهم محافظون فإن هذا سيؤثر فيما تقوله لهم. فالمتلقي هنا حاضر وفاعل في تشكيل الخطاب.

٢

لقد رسمت في كتابي «أنا نصر أبو زيد»[١] صورة لحياة نصر أبو زيد ولحياة تفكيره، في قالب سردي يقربه ويقرب أفكاره للقارئ العام، كخريطة عامة لخطاب نصر أبو زيد لمن أراد أن يزور مدينته الفكرية. وفي الجزء الأول من هذه السلسلة «هكذا تكلم نصر أبو زيد»[٢] والذي تناول انتقالة فكر نصر من التعامل مع القرآن كنص بالمعنى الحديث للكلمة إلى تصور ماهية القرآن كخطاب أو كخطابات: «من النص إلى الخطاب»، قدمت فيه مجموعة من دراساتي عن خطابه، مع نصوص لأربع محاضرات له ترصد هذه الانتقالة من تصور القرآن كنص إلى تصوره كمجموعة خطابات.

في هذا الجزء الثاني من سلسلة «هكذا تكلم نصر أبو زيد» أقدم خطاب نصر أبو زيد في تفاعله مع المتلقي. الخطاب هنا حركة ذات اتجاهين بينه وبين المتلقي، فالسؤال حاضر من الجمهور، ونصر أبو زيد حيوية خطابه تتجلى في هذه الحركة البندولية مع المتلقي وعبر سؤال المتلقي وتفاعله هو معه. بالإضافة إلى حركة خطاب نصر البندولية بين المنهج والموضوع، وبين الباحث والموضوع وبين القديم والجديد، حركة جدل خلَّاق تقوم على استيعاب الطرفين ومحاولة تجاوزهما بقول جديد.

ففي هذا النص يدور خطاب نصر حول جوانب السلطة والتحريم الذي لا ينحصر في التحريم الديني فقط، وحول المثقف ودوره، وحول الدولة الدينية والخطاب الديني، وفي تفاعل الذات مع الآخر ومع تراثها، وعلاقة كل هذا بالواقع الحالي. من خلال خمس محاضرات ألقاها نصر بين ١٩٩٣م و٢٠٠٩م من عمَّان بالأردن، إلى أمستردام بهولندا،

---

[١] الطبعة الأولى ٢٠١٣م، دار العين للنشر، بالقاهرة. الطبعة الثانية ٢٠٢٠م، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بالقاهرة.

[٢] الطبعة الأولى يناير ٢٠٢٠م، دار الثقافة الجديدة، بالقاهرة. وطبعة إلكترونية على أمازون يناير ٢٠٢٠م.

إلى القاهرة، إلى بيروت، ثم الكويت عبر التليفون. هنا تظهر المحاضرة ويظهر النقاش، فالنقاش هو أهم جزء في محاضرات نصر أبو زيد؛ حيث التفاعل وحيث اختيار الأفكار وتفاعل المتلقي مع الخطاب، فإنه يتم استعادة الإنسان إلى قلب معادلة الحياة عبر أن يسأل ويُعقِّب ويتفق ويختلف، بل وعبر اعتراضه ونفوره.

وكذلك عبر ستة حوارات صحفية تمت مع نصر أبو زيد منذ مايو ١٩٩١م حتى سبتمبر ٢٠٠٩م. من جريدة الأهرام إلى مجلة العربي بالكويت إلى النهار ببيروت والحياة بلندن، إلى جريدة العربي الناصرية بالقاهرة، إلى مجلة الثقافة الجديدة بهولندا.

٣

إن استعادة الإنسان الذي تم تغييب حضوره في ثقافتنا التراثية من أجل حضور طاغٍ لتصور إله، لا فاعلية في الوجود والحياة إلا لإرادته، ولا قدرة فاعلة على الحقيقة سوى لقدرته، قدرة وفاعلية بدون سبب وبدون غاية تحكمها. فتم تهميش حضور وفاعلية الإنسان الذي له لا حول له ولا قوة، ولا قانون حتمي حاكم لظواهر الطبيعة ولا لحركة الاجتماع الإنساني. فلكي نستعيد هذا الإنسان، فمهم أن نستعيد حضوره في خطابنا نحن أولًا، من خلال حضور سؤاله وتصوراته والنقاش معها وحولها.

واستعادة حضور الإنسان تُسهِّل استعادة الواقع المُعاش ودوره في فكرنا، الواقع الذي أهدرناه، فما الواقع في النهاية سوى عبارة عن تصورات وأفكار وفاعلية هذا الإنسان وأحلامه التي يسعى إليها. وباستعادة حضور الإنسان وحضور الواقع سيكون للطبيعة وقوانينها الحاكمة حضور وللاجتماع الإنساني وقوانينه دور ليس فقط كمجرد مناسبات وأدوات في يد قوة إلهية متصورة خارجية بلا غاية وبلا سبب تتحرك. فلعل هذا النص يكون نقطة بداية في مشوار استعادة الإنسان لقلب المشهد.

يا مسهل.

جمال عمر
٢٤ مارس ٢٠٢٢م
بروكلين
قبل بداية موسم الربيع الثقافي
لصالون تفكير ٢٠٢٢م

الفصل الأول

هل هناك دولة دينية في الإسلام؟

مقدم الندوة[١] باقر: أعبر عن سعادتي البالغة، في وجوده معنا في هذه الأمسية، وسيكون مادة الحديث، التي سيتقدم بها الدكتور، هو سؤال: هل هناك دولة دينية في الإسلام؟ الندوة تقدمها جمعية «الثقافة السودانية» وهي جمعية قدمت مجموعة من الأنشطة، بعضكم هنا حضرها، وهذا جزء من النشاط الذي تقوم به هذه الجمعية، أرحب مرة ثانية بالدكتور نصر، والدكتور عبد السلام سيقدمه لكم بكلمة قصيرة، ثم تستمعون إلى المحاضرة، شكرًا جزيلًا.

د. عبد السلام: أيها الأصدقاء، مساء الخير، نرحب مرة ثانية بالبروفيسور نصر حامد أبو زيد، قبل أن نترك للدكتور نصر، أو قبل أن يدخل دكتور نصر، أود في كلمات موجزة أن أتحدث بقدر الإمكان عن المأساة التي نعيشها جميعًا مع الدكتور نصر، لماذا هذه المأساة؟ جزء من هذه المأساة مأزق الدولة المصرية، ولا أود أن أخوض في هذا الكلام؛ لأني أعتقد أن الأعزاء الموجودين في هذه القاعة قد قرءُوا ما كتبته في سبتمبر الماضي، ولكن لماذا حاولت، ولا تزال، جماعات الإسلام السياسي في مصر وفي كل العالم الإسلامي أن تنال من جسد وروح نصر حامد أبو زيد؟

في تصوري، ما يحدث الآن للدكتور نصر جديد، حتى في تاريخ الدولة الإسلامية؛ لأننا إذا نظرنا إلى الحركات المتطرفة في الإسلام، كالخوارج مثلًا، الذين صاحبوا نشأة الدولة العربية الإسلامية، من أواخر العهد الراشدي وبداية العهد الأموي، وكانوا متطرفين بحقٍّ، كانت كل مواجهاتهم للدولة الإسلامية، كانت مواجهتهم للدولة الأموية، وحينما كفَّروا مرتكب الكبيرة، كانوا يعنون الدولة الأموية بحقٍّ.

---

[١] ٢٤ يناير ١٩٩٦م، وكانت أمام جمعية سودانية بلندن.

ولم يكن الأفراد بأية حال من الأحوال هم هدف الخوارج، وذهبت في الواقع جماعة من الخوارج هم «الأزارقة»، معروفون في تاريخ الفرق في الإسلام، بأن ليس ثمة ضرورة لوجود الدولة، يعني يمكن بأن يوصفوا بأنهم أول من وضع بذرة للفكر الفوضوي، يعني إلغاء الدولة.

في المحنة التي تعرض لها ابن المقفع، أو تلك التي تعرض لها الحسين بن منصور الحلاج، أو تلك التي تعرض لها شهاب الدين السهروردي، المعروف بالمقتول، المتصوف الإشراقي. أو التي تعرض لها ابن رشد في الأندلس. كل هذه كانت مواجهات مع الدولة. الدولة ترى في التفسير أو في التأويل أو في قراءة النص، أو في سبق الحقيقة للشريعة، خطرًا. وهذه المسألة معروفة. يعني الدولة لها جانب محافظ، حتى تلك الدول التي تُسمِّي نفسها ثورية، فإذا كانت الدولة محافظة، وهذا يقدم تفسيرًا مُغايرًا لمحافظة الدولة، فيمكن طبعًا أن تقدمه للمحاكمة. من جانب آخر نجد حتى فرق الحشاشين، الذين اغتالوا «نظام الملك» السلجوقي، جماعة تغتال السلطان، فيهرب أبو حامد الغزالي، يطلب الأمن.

في كل هذه المواجهات في تاريخ الفكر الإسلامي، أو في تاريخ الدولة الإسلامية، كان النزاع إما بين الجماعات والدولة أو بين الدولة والأفراد. أما أن يكون الأفراد، الكتاب والمفكرون هم هدف لجماعات أخرى، خارج نطاق الدولة، فهذا أمر جديد قد نشأ مع جماعة الإخوان المسلمين، التي أسسها حسن البنا، كما تعلمون جميعًا، في الإسماعيلية سنة ثمانية وعشرين وتسعمائة وألف، لأجل أن تكون تعويضًا للخلافة الإسلامية، التي ذهبت في عام أربعة وعشرين. جماعة الإخوان المسلمين أضافت ركنًا جديدًا في الإسلام، معروف أنه بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلًا. أما جماعة الإخوان المسلمين فقد أضافوا ركنًا جديدًا تمامًا، وهو الدولة، يعني الإيمان بالدولة، ما هي تلك الدولة؟ هي الدولة التي تتصورها جماعة الإخوان المسلمين. بعد ذلك أصبحت هذه الدولة، غير المتحققة في الواقع، ومتحققة فقط لدى الجماعة، أو في أعماق الجماعة، هي دولة موازية.

فالدكتور نصر حامد أبو زيد في الواقع هو أحد ضحايا هذه الدولة الموازية، طبعًا تطور فكرة الإسلام دين ودولة، من حسن البنا إلى أبو الحسن الندوي إلى سيد قطب، إلى حسن الترابي، إلى الدولة الإسلامية الدينية الموجودة في السودان، التي وحدت لأول مرة بين الدين وبين الجماعة. يعني كل من يخرج على أفكار هذه الجماعة هو قد خرج عن

الإسلام، هذا هو الخطر؛ لذلك ينبغي أن ننظر إلى هذه الجماعة باعتبارها أنها حقيقة تقدم إسلامًا جديدًا. هذا جانب. الجانب الآخر: لماذا أصبح الدكتور نصر حامد أبو زيد هدفًا لهذه الجماعة، ولجماعات أخرى لا تُفصح عن دواخلها؟ لأنه قدم قراءةً جديدةً للتراث الإسلامي. بإيجاز أرجو ألا يكون مُخلًّا، الدكتور نصر حامد أبو زيد وجد أمامه قراءاتٍ متعددةً لهذا التراث.

طه حسين معروف طبعًا، هو قدم قراءة للتراث، «الشعر الجاهلي»، «على هامش السيرة»، «حديث الأربعاء» الجزء الأول يغطي صدر الإسلام، أما الجزء الثاني يغطي العصر العباسي، «مع المتنبي»، «مع أبي العلاء في سجنه»، ثم يتدرج إلى العصر الحاضر. قراءة طه حسين تتميز حقيقة بأنها رؤية أدبية للتاريخ، تصور أدبي، قراءة أدبية للتاريخ، منذ ما قبل الإسلام إلى الثقافة في مصر.

قراءة أخرى تختلف من حيث الدرجة، وهي قراءة أحمد أمين، «فجر الإسلام»، «ضحى الإسلام»، أيضًا نظرة أدبية دينية إلى التاريخ، أو للتراث الإسلامي. قراءة أخرى نجدها عند مفكر مغربي آخر وهو علال الفاسي، قدَّم أيضًا نظرة دينية أدبية، للتاريخ الإسلامي. مالك بن نبي، قراءة مشابهة.

لما نأتي إلى مدرسة منهجية جدَّ مختلفة: الطيب تيزيني السوري، وحسين مروة. حسين مروة قدَّم منهجًا أيديولوجيًّا أكثر منه منهجًا فلسفيًّا، قد يكون هذا مُختلَفًا عليه، لكن في الواقع، إنه قرأ التراث الإسلامي في النزعات المادية، من خلال منهج، يعني كان قاصدًا إلى تطبيق منهج، ومنهج في الحقيقة أيديولوجي. الطيب تيزيني قدَّم تعريبًا للمنهج الجدلي، بفكر اللغة بدأ التعسف المعروف.

عندما أتى الدكتور نصر قدَّم دراسةً للتراث الإسلامي في نظري ولأول مرة، قراءة لهذا التراث من حيث الدلالة، وقراءة تاريخية، لكن في السياق التاريخي، النص وليد التراث، سيما وبشكل واضح، ذلك الكتاب الصغير المدهش وهو كتاب الإمام الشافعي، الذي وضع فيه الإمام الشافعي وأبو الحسن الأشعري وأبو حامد الغزالي في سياقهم التاريخي، هذه القراءة قد استفزت حقيقة، ليس فقط الاتجاهات الإسلامية، ولكن كل القراءات المحافظة. وقدَّم تصوفًا تجديديًّا في الفكر الإسلامي، فنصر حامد أبو زيد حقيقة هو مفكر إسلامي من الطراز الأول.

لكن هذا هو الفكر التجديدي الذي لا يُسمح به وقدَّم محمود محمد طه ثمنًا لذلك التجديد. فنصر يقدم كل التراث في سياقه التاريخي، وبالتالي سيكونون هم خارج هذا

التراث، لذلك سعوا ليكون الدكتور نصر حامد أبو زيد خارج الحياة، ولكنا نسعى ألا يكون. أرجو ألا يكون هذا مخلًّا. فنرحب به وليتفضل.

نصر أبو زيد: أشكر الزميلين، الصديقين العزيزين على إتاحة هذه الفرصة، لهذا الحوار الذي أرجو أن أتعلم منه، أكثر مما أعلمكم شيئًا، لأنني أعتقد أن تبادل الأفكار والحوار، حول الأفكار، هو الذي يُثري العقل ويُثري الوجدان.

التساؤل الذي أحاول أن أطرحه الآن حول:

هل هناك دولة دينية في الإسلام؟

هل هناك مفهوم للدولة الدينية في الإسلام؟

طبعًا الإجابة عند كثيرين: نعم، الإسلام دين ودولة. وهي إجابة بسيطة وحاسمة وقاطعة ولا تحتمل الخلاف، لكن الدراسة العلمية والأكاديمية، حين نطرح سؤالًا، يجب أن يتحول السؤال إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية.

فمثلًا: قبل أن نجيب عن السؤال «هل هناك دولة دينية في الإسلام؟» نتساءل هل قامت في تاريخ الإسلام دولة دينية؟ أيضًا سنجد أن هناك إجابات جاهزة، سيقول لك البعض: نعم، دولة الرسول، عليه الصلاة والسلام، في المدينة بعد أن هاجر إلى المدينة وآخى بين المهاجرين والأنصار، واستطاع التغلب على اليهود الذين كانوا موجودين في المدينة، أقام الدولة الدينية.

وهذا يستدعي سؤالًا: هل ما كان في المدينة كان دولة دينية، بالمعنى الذي يسعى إليه البعض الآن من إقامة دولة دينية؟ أي دولة يحكمها رجال الدين أو الفقهاء أو ولاية الفقيه في الفكر الشيعي؟

هذا يستدعي منا أن ندرس التاريخ، تاريخ الدولة في الإسلام، قبل أن نُجيب عن السؤال كانت دولة دينية، وقبل أن نجيب على السؤال هل هناك مفهوم للدولة الدينية في الإسلام.

إذًا لكي نحل الإشكالات اللاهوتية، الدينية، لا بد أن نرجع إلى التاريخ الاجتماعي للمسلمين؛ لأن كثيرًا من الأفكار، هي أفكار أنتجها البشر في سياق تطورهم الاجتماعي، لكنها بعد ذلك أصبحت جزءًا من العقيدة وجزءًا من الدين، ولذلك من المهم من الناحية المنهجية أن نختبر الأفكار في سياقها التاريخي، لنرى هل هذه الفكرة جزء من العقيدة أم أنها من الأفكار الاجتهادية، التفسيرية التأويلية، التي أضيفت بعد ذلك إلى مجال العقيدة، وأصبحت جزءًا من الدين.

يعلمنا التاريخ؛ تاريخ الدعوة الإسلامية، أنه لمدة تزيد على العشر سنوات كان الرسول في مكة، يدعو إلى عقيدة التوحيد، وكان المسلمون مستضعَفين، بل كانوا كثيرًا ما يلجئون إلى القبائل لتحميهم من تعصب قريش، أكثر من عشر سنوات في مكة ليس هناك مفهوم للدولة. كانت الدعوة تتركز على ثلاثة أمور: عقيدة التوحيد، الإنذار بالوعيد، بالعقاب الأخروي، بجهنم، بالصاعقة، الساعة، الحاقة، القارعة، تخويفًا لقريش. وإلى جانب هذا الإنذار هناك أنواع من الجنة للمسلمين الذين يدخلون دائرة الإيمان، كما في سورة الرحمن.

ولو قرأنا معظم القرآن، ومعظمه نزل في مكة، فلن نجد هناك أي إشارة ولا أي دلالة لمفهوم دولة، أو حكم، أو ... إلخ. العقيدة، التوحيد، الأخلاق، الثواب والعقاب، وكل السور المكية تدور حول هذه المحاور، ولذلك علماء القرآن، قالوا: كيف نفرق بين المكي والمدني؟ قالوا: يغلب على المكي الإنذار.

ولذلك سنجد حتى على مستوى اللغة، أن لغة القرآن في مكة هي لغة ذات طبيعة إيقاعية حادة، فيها إيقاع وفيها رنين، والجُمل قصيرة جدًّا، يعني لو أخذنا أي مثال من السور المكية، فسنجد أن هناك حرصًا على ما يسمى الفاصلة. لماذا؟ لأن ما كان مقصودًا من القرآن كان هو التأثير، بكل أدوات التأثير الفنية، واللغوية والإيقاعية، والتصويرية بما في ذلك الحروف المُقطعة، في أوائل السور مثل «حم»؛ لأن هذه الحروف المقطعة في أوائل السور، تُثير الدهشة والاستغراب بسبب غموضها، ماذا تعني، ونحن نعرف حتى الآن لم تُقدم إجابة واحدة عن معاني الحروف المقطعة في أوائل السور. إنما كان المقصود إذًا أن تجذب الانتباه.

كان لا بد لكي تستمر الدعوة أن يهاجر الرسول من مكة مدينته، إلى مدينة أخرى، هنا المؤرخ من حقه أن يطرح أسئلة، وليس في هذا مصادرة على ما حدث في التاريخ. يتساءل المؤرخ: ماذا لو أن الرسول لم يجد استجابة لدعوته بين أهل المدينة؟ دعونا ننظر إلى التاريخ: في البداية، كانت الهجرة الأولى إلى الحبشة. وتوجه الرسول إلى الطائف. إذًا سعي الرسول، عليه السلام، لكي يحقق دعوته، كان يحاول أن يجد له بين العرب، داخل الجزيرة العربية، أو خارجها، من يتبنى هذه الدعوة، من يحمي هذه الدعوة. لم يجد هذه النُّصرة إلا من أهل يثرب، وبالتالي كانت المعاهدة، وكان الحلف، الذي دلت عليه الآيات ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (سورة ٤٨ الفتح: ١٠) هذه البيعة حدثت في موسم الحج.

وحين نقرأ نص البيعة، نستطيع أن نفهم أن هذه سياسة، سياسة دنيوية، «نبايعك على أن نحميك مما نحمي به أولادنا ونساءنا» إذًا بكل المقاييس، الموجودة في التاريخ، بكل المقاييس القبلية، لحماية قبيلة من قبيلة أخرى.

إذًا عوامل تاريخية إنسانية هي التي جعلت الهجرة للمدينة، إنما الرسول، عليه السلام، توجه إلى الطائف وتوجه إلى الحبشة، الدفعة الأولى من الهجرة توجهت إلى الحبشة. إذًا وجد البيئة المناسبة لتقبل الدعوة في يثرب، وهنا بدأت إجراءات للهجرة، وكان الرسول آخر من غادر مكة، وترك علي بن أبي طالب في فراشه، وجميع المسلمين قبل ذلك قد غادروا مكة.

هذا العقل السياسي، هو عقل النبي، عليه الصلاة والسلام. الهجرة إلى المدينة واستقرار الرسول في المدينة، وقدرته على السيطرة على المدينة، خلقت تطورًا في الوحي، كلمة تطور في الوحي هذه لا يتقبلها كثيرون، خلي بالكم، كما لو أننا نتحدث عن تطور في العقل الإلهي، لا، نحن نتحدث عن تطور في الوحي، وليس عن تغير في العقل الإلهي؛ لأن منطقة العقل الإلهي هذه لا يصح أن يزعم أحد أنه يتحدث فيها، أو أنه يملك الأداة العلمية عن الحديث فيها؛ لأن هنا ممكن أن يأتي سؤال: ماذا لو أن الرسالة لم تكن في مكة؟ لو أن الله أرسل رسوله في الهند؟ كان الوحي سيكون باللغة الهندية، وليس هذا لأن الله سبحانه وتعالى يتغير علمه، وإنما لأن الغرض من الوحي هو نفع البشر، بدليل أن فيه أكثر من رسالة قبل ذلك بلغات مختلفة، غير اللغة العربية، نحن نقول بأن الوحي ظاهرة تاريخية، بما أنه ظاهرة تاريخية، هي تطور في التاريخ.

إذًا استقر المسلمون في المدينة، وسيطروا على المدينة. أصبح الرسول هو القائد السياسي للمدينة، من خلال مجموعة من التحالفات، ومن هنا بدأ المسلمون يتساءلون، فحين يتساءل المسلمون ينزل الوحي. فبدأت آيات التشريع تنزل، وبدأت لغة القرآن تتغير في أسلوبها، سنجد أن لغة القرآن في المدينة، آيات أطول، إذا نظرتم إلى آية الدَّين في سورة البقرة، فسنجدها آية طويلة جدًّا جدًّا؛ خاليةً من الإيقاع، خالية من اللغة الحادة، سنجد أن القرآن حين نقرأ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ﴾ (سورة ٥ المائدة: ٣) سنجد أنها لغة تعتمد على العطف، بنيتها اللغوية واضحة؛ لأنها لغة قانونية، ليس فيها هذه اللمسة الشعرية. لو قارنا مثلًا بين «حُرمت عليكم الميتة» ولاحظوا العطف «والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والمنخنقة والموقوذة والمتردية ... إلخ» الجملة في بنائها تعتمد على العطف، أي تعتمد على ما يسمى

البنية الأفقية، لا تخلق أي ارتباك في المعنى. إنما تعالوا مثلًا نقرأ سورة النجم ونشوف إمكانيات الدلالة: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (سورة ٥٣ النجم: ١–٩) نقف هنا مثلًا «ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى»، من الذي دنا ومن الذي تدلى؟ هل محمد أم جبريل؟ نجد ما يُسمى في اللغة «غموضًا في مرجعية الضمائر» هذا الغموض يخلق إمكانيات ويعطي للغة عمقًا، لا نجده على نفس المستوى في «حُرمت عليكم الميتة ... إلخ» لماذا؟ لأن هذه لغة قانونية، وهذه لغة تعبيرية. وهو القرآن وكله من عند الله.

إذًا في المدينة بدأت تنزل بعض الآيات التي تنظم حياة المسلمين في هذا المجتمع نتيجة للتساؤلات التي بدأ المسلمون يطرحونها، ماذا نفعل في كذا؟ طبيعي المجتمع الجديد، بمنهجية جديدة يحاول أهل هذا المجتمع أن يتميزوا عن المجتمعات الأخرى.

ننظر إلى مسألة تغيير القِبلة، لكي ندرك ما يُسمى بـ «تطور الوحي»، الرسول وهو في مكة لم يشأ أن يتوجه في صلاته إلى الكعبة؛ لأن الكعبة كانت بيت الأوثان، ثم إنه كان في صراع مع قريش الذين يعتبرون الكعبة بيتًا مقدسًا، كان يتوجه إلى بيت المقدس، أي إلى قبلة اليهود، لكن حين ذهب إلى المدينة، وحدث الصدام مع اليهود، نزلت الآية ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ (سورة ٢ البقرة: ١٤٤) فتحولت القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام.

إذًا فيه عوامل تاريخية، هي التي تحدد مرجعية فهمنا نحن للوحي، كيف نفهم الوحي؟ لا بد أن نعود إلى السياق. السياق يقول لنا إن الرسول في المدينة لأسباب تاريخية، كان لا بد أن يجمع بين صفتين، صفة النبي وصفة القائد السياسي، هذه مسألة مرتهنة بشخص الرسول، وبالظروف التاريخية التي فرضت أن يكون قائدًا سياسيًّا.

لكن هل كان يتصرف كقائد سياسي دائمًا، من منظور النبوة، أم أن للسياسة تكتيكًا واستراتيجياتٍ، قد تتفق أو تختلف مع الوحي الإلهي المُنزل المقدس، هنا الخلاف الشديد جدًّا جدًّا مع الذين لا يريدون أن يفهموا مفهوم «تاريخية الوحي».

سنجد مثلًا الخلافات مع اليهود، لماذا كان على النبي أن يحكِّم أحد الصحابة في مصير اليهود حين أخلفوا حلفهم معه وتآمروا عليه وحين استطاع السيطرة عليهم؟ لو كانت المسألة ليست مسألة سياسة، كان من شأنه أن يسأل ربه حكمه في اليهود ثم تصبح مسألة دينية، لكنه أتى بحَكَم، كان يهوديًّا وأسلم، وسأله: ماذا نفعل؟ وهو الذي قال: يُقتل الرجال ويُسبى النساء. إذًا اللجوء إلى التحكم تكتيك سياسي.

وهذا الفهم يُجنبنا الدخول في قضايا يطرحها المستشرقون، يقول لك: انظر إلى محمد قد ذبح اليهود في المدينة. فإذا فهمنا أن هذا سياق سياسي، وأنه لو كان اليهود هم الذين سيطروا على محمد لكانوا هم الذين ذبحوه وجميع المسلمين. نصبح هنا أن نستطيع أن نُفسر التاريخ بدون أن نقع في التبرير. إذًا الرسول، عليه الصلاة والسلام، كان زعيمًا سياسيًّا، وكان نبيًّا، وهذه صفة لم تتحقق لأحد من بعده.

مفهوم الدولة، ليس هناك في القرآن ما يمكن أن يُؤخذ منه، أو يُستنبط منه مفهوم ما يسمى الدولة الدينية. وكان الصحابة دائمًا يسألون النبي في أي سلوك، في أي تصرف يقوم به، «أهو الوحي أم الرأي والمشورة؟» هذا سؤال متكرر، بل حين أراد أن يخرج في غزوة الخندق، أراد النبي أن يخرج ليقاتلهم في مكان، فيسألوه يا رسول الله: «أهو الوحي أم الرأي والمشورة؟» قال: «هو الرأي والمشورة.» قالوا: «نبني خندقًا.» إذًا كأن الجيل الأول من المسلمين الذين يسمون باسم «الصحابة» كان يدرك أن هناك مجالين، مجالًا للعقل وللخبرة، ومجالًا للرأي والمشورة، ومجالًا للوحي. ولا يجب الخلط بين المجالين إطلاقًا.

مفهوم الدولة الدينية بدأ بعد ذلك، بدأ بأول خلاف حدث بين المهاجرين والأنصار، من الذي يحكم، اختيار خليفة، اختيار حاكم بعد النبي للمسلمين.

أريد أن أرجع بقصة شديدة الدلالة، على مسألة أن هذه اختيارات سياسية، وليست وحيًا، في فتح مكة، المفروض في قوانين القتال العربي، أنه إذا انتصرت قبيلة على قبيلة فإنها تُستباح القبيلة، لكن النبي لم يفعل ذلك بأهل مكة؛ لأن عواطفه الإنسانية أيضًا، ومن هنا قوله: «من دخل بيته فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن دخل الكعبة فهو آمن» ولم يسمح باستباحة مكة، ودي كانت قوانين الحرب، أحس الأنصار، أهل يثرب، قالوا: «وجد محمد أهله». يعني: محمد عاد إلى مكة، وعليه العوض فينا، «وجد محمد أهله»، خاصة بعد أن أتى وقال لهم:

«ما تظنون أني فاعل بكم؟ قالوا: خيرًا، أخ كريم وابن أخ كريم.

فقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء.»

حتى لم يأخذ أسرى. وعرف النبي، عليه السلام، الهمس الذي دار بين الأنصار، فقرر أن يعود معهم إلى المدينة. لماذا؟ لأنه لو كان قد استجاب ربما لعواطفه الشخصية، وظل في وطنه، لانقسم المسلمون قسمين. ولذلك خاطب أهل المدينة، وقال لهم: «ماذا لو عاد الناس إلى منازلهم بالشاة والبعير، وعدتم بمحمد في ركابكم؟»

هذه عقلية السياسي، عرف أنهم غضبوا، قال لهم تعالوا سيعود الناس بالشاة والبعير، لكنكم ستعودون بي، «بمحمد في ركابكم». إيه رأيكم بقى، ترجعون بمحمد ولا ترجعون

بغنائم الحرب؟ هذا قائد سياسي مُحنك، يعرف كيف يقود دولة، هل فعل ذلك بالوحي؟ لماذا نحرم محمدًا من العقلية، ونتصور أنه في كل شيء أنه كان يعني يشتغل بالريموت كنترول، لماذا نتصور هذا؟ لماذا نحرم هذه الشخصية من قوتها العقلية الجبارة؟ ليه؟

علشان نصور محمدًا في التلفزيون، طبعًا لا يظهر في التلفزيون، إنما: كان في عرس، وفي العرس الناس كانت تشرب خمرًا، فكبس عليه النوم. يعني كأنه مش إنسان، مش بشر، مفيش حيوية. كيف اختارت خديجة هذا الرجل إذا كان بهذه الصفات؟ هل هناك امرأة ثرية غنية من أصل، تتزوج رجلًا كل ما يشوف فرح ينام؟ قليل من العقل في قراءة التاريخ. ماذا يُعجب المرأة في رجل من هذا النمط؛ لم يفعل كذا ولم يفعل كذا ... وكذا؟

ولماذا سُمي الأمين إذًا؟ كيف، إن لم يكن معروفًا في كل بيت من بيوت مكة؟ إزاي واحد يشتهر باسم الأمين وهو يعيش في جبل، يرعى الأغنام، إذا وجد قومًا يسهرون ويحاول يسهر يكبس عليه النوم، علشان ربنا لا يريد له أن يرى هذه المساخر. فكيف سُمي الأمين، من أين أتته الشهرة؟ كيف كان يتاجر؟

فيه محاولة لتزييف وعي المسلمين حتى بشخصية نبيهم. محمد كان تاجرًا وكان يسافر في رحلة الشتاء ورحلة الصيف، وكان يذهب إلى الشام، وكان يذهب لليمن، وكان تاجرًا، وحين نفهم تاجرًا؛ يعني بيعرف قوانين السوق، يعني بيعرف البضاعة، ماذا يكسب وماذا يخسر. ليس ممكنًا أن يكون محمد الذي تصوره لنا الكتب الدينية المتأخرة. هذا النبي أصبح رئيس دولة، وأصبح رئيس دولة يعرف كيف يقود هذه الدولة بعقله، وليس في كل خطوة بما يُسمى الوحي. تاريخ محمد، قصة محمد، اللي عايز يفهم شخص النبي يرجع لكتب السيرة، لا يقرأ الكتب التي تصور محمدًا لا علاقة له بالحياة، رجلًا أخرويًّا، ناسكًا، زاهدًا. طبعًا نحن لا نقول عن محمد إنه رجل كان مجردًا من الأخلاق لأنه تاجر. لا، إنما رجل يعرف قوانين الحياة، ويعرف قوانين الواقع، وأنا لا أستطيع أن أصدق أنه هو اللي حكم في قضية الحجر الأسود، التي كانت القبائل ستتقاتل عليها، وهو نكرة في المجتمع. لن أصدق أنهم كانوا واقفين مستنيين كده، أول واحد يدخل عليهم، ده تصوير بشع للقبائل العربية، أنهم أوقفوا بناء الكعبة وأنهم قالوا أول واحد داخل علينا نحكِّمه، ده كلام فارغ. لا علاقة له بالتاريخ ولا علاقة له بفهم التاريخ، هذه أساطير، التي نسميها في علم تحليل الخطاب، «أسطرة التاريخ» كي يتحول التاريخ إلى أسطورة.

إذًا الرسول كان نبيًّا، وكان قائدًا لدولة، وهذه صفة لم تجتمع إلا له، وكان يقود الدولة طبقًا، لفهمه لقوانين الواقع، ولقوانين الصراع، وإمكانياته لاستثمار هذا الصراع

لصالحه. وليس في هذا إدانة للنبي. وده اللي يخلينا نحط أصابعنا في عين المستشرقين. الذين يقولون إن محمدًا دبح اليهود، طبعًا اليهود لو كانوا في وضع محمد، كانوا طبعًا دبحوا المسلمين، هذه كانت قوانين الممارسات السياسية في هذه العهود.

بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى، حصل النزاع بين أهل مكة وأهل المدينة، حول من يحكم، اسمعوا الحوار الذي تم فيما يسمى سقيفة بني ساعدة، الحوار الذي دار:

الأنصار قالوا: نحن أولى بهذا الأمر، نحن الذين آويناه ونحن الذين نصرنا الدين.

أهل قريش قالوا: نحن أهله وعشيرته وقبيلته، ولن ترضى لكم العرب بهذا الأمر.

لأن الحوار كله كان يدور حول أمر الحكم وليس النبوة.

الأنصار قالوا: منا أمير ومنكم أمير.

يعني بالتبادل.

رفضت قريش.

طيب: منكم الأمراء ومنا الوزراء.

رفضت قريش. يعني رفضوا تبادل السلطة، ورفضوا المشاركة في السلطة أيضًا. يعني كانت قريش تصر على الاستئثار بالسلطة.

كان الحوار كله لما نقرؤه هو حوار حول الدولة لم تأتِ فيه سيرة الدين إطلاق. لم يتجرأ أحد في هذا الاجتماع أن يقول: «الخلافة في قريش إلى يوم القيامة»، هذه كلها أحاديث اتعملت بعد ذلك في الدولة العباسية، يعني لما أرادت الدولة العباسية أن تبرر نفسها، خُلق حديث الخلافة في قريش.

مفهوم الدولة الدينية ليس له وجود في تاريخ الدولة التي تُسمى «الإسلامية». لماذا؟ ببساطة شديدة: لأن أبا بكر كان خليفة رسول الله، ولما جاء عمر لم يعجبه هذا اللقب، لسببين: لأنه لا أحد يخلف الرسول، والثاني لأن سيقول خليفة خليفة رسول الله! فسمى نفسه «أمير المؤمنين». الإمارة سلطة دنيوية وليست دينية.

كلما نشأ أمر كان هناك أهل الحل والعقد، يقولون رأيهم في هذا الأمر. حين يشيرون إلى سنة النبي في ذلك العصر، يشيرون إلى ما كان يمكن أن يفعله النبي لو كان في مثل هذه الحالة. يعني نوعًا من استلهام الزعيم السياسي الأول.

بدأ مفهوم الدولة الدينية في عصر عثمان بن عفان، واحنا عارفين إن اختيار عثمان بن عفان كان نتيجة للجنة شكلها عمر بن الخطاب من ستة، لو شفتم لجنة الستة وانتماءهم القبلي، هتعرفوا إنهم يمثلون كل الأجنحة القبلية؛ لأن عمر لم يكن يريد أولًا: أن يتحمل

مسئولية خليفة، وواضح أنها كانت مشكلة عملية اختيار خليفة بعد عمر، فترك الأمر بين عثمان وبين علي؛ لأن الصراع بين الفرعين من قريش كان له قِدم.

ولما نقرأ في تاريخ الطبري؛ لماذا هؤلاء الستة، وأن أحدهم كان غائبًا، وقال عمر: «فإذا لم يتفقوا بعد ثلاثة أيام فاقتلوهم، ويعود الأمر شورى للمسلمين». يعني احبسوهم ثلاثة أيام في دار من الدور، إذا بعد ثلاثة أيام لم يخرجوا متفقين، كان عامل فرقة «انتحارية»، قال إذا لم يتفقوا فاقتلوهم، ويُترك الأمر شورى للمسلمين، يعني يفتح الأمر للمسلمين.

طيب. إذا كانوا ثلاثة ضد ثلاثة؟ قال عليكم بالجانب الذي فيه فلان؛ واحد من الستة. لا بد للدارس أن يسأل: ليه؟ إيه الحكمة في تعيين هؤلاء الستة؟ هذه الأسئلة مش عيب، مش قلة أدب، في الدراسة العلمية؛ لأنه لم يكن هذا السلوك مجردًا، إن احنا نقول: وكان عمر بن الخطاب حكيمًا فاختار ستة، ونخطب. لا لازم نسأل، ليه اختار ستة؟ ليه معملشي زي أبو بكر؟ وأبو بكر حين عيَّن عمرَ استشار المسلمين أيضًا، يعني عمل استشارات جانبية. لماذا؟ لأن الجميع يعرف أن هذا منصب سياسي.

انتهى الأمر باختيار عثمان بن عفان ونحن نعرف جميعًا أحداث الفتنة وما أدت إليه، والمصريون قاموا بدور ملعون في الحكاية دي؛ لأنه الخطاب الذي تمسك به المصريون، إنهم راحوا يشتكون للخليفة من تعسف واليه، فالخليفة قال لهم كلامًا طيبًا، وبعدين وهم راجعين بعد الحج، لقوا البريد، فشكُّوا في الراجل اللي شايل البريد، فمسكوه فوجدوا معه خطابًا مختومًا بخاتم الخليفة. يعني: فلان وفلان ... إلخ اقتلهم. رجعوا للخليفة تاني، فقال لهم: لا لم أكتب هذا الخطاب، وهذه مشكلة في التاريخ حتى الآن. فخيَّروه: إما أنك تعزل من تتهمهم بأنهم كتبوا هذا الخطاب، واحنا عارفين إن عثمان بن عفان أقام أهله على رقاب الناس. ونرجع لكتب التاريخ تاني، وليس للكتب المتأخرة، فكتب التاريخ أنه فعل كذا، وأخذ عليه المسلمون كذا، مذكور في تاريخ الطبري.

فقالوا له أنت مُخير في ثلاثة أمورٍ: إما أن تعزل هؤلاء الذين يكتبون ويختمون بدون علمك. أو أن تعزل نفسك، أو نقتلك. فقال: «والله ما جعلتم لي من خيار، أما أن أعزل أوليائي فكأنكم قد توليتم الأمر بدلًا مني.» زي بعض الرؤساء يقول لك أنا محبش حد يلوي ذراعي، الرؤساء بتوعنا يعني، عيب إنك تقول له يعمل أيه، لا يصح، هو أنت رئيس، أنت مواطن تاخد على دماغك. أما الخلافة فلا أخلع قميصًا، قمصنيه الله، أول مرة يدعي حاكم أن الخلافة أتته من الله.

زي أنور السادات، كان يقول «منذ وليت عليكم»، عمره ما قال منذ انتخبتموني، أبدًا. منذ وليت عليكم. «عصر ولايتي». وكان مُصِرًّا يستخدم مفردات الولاية، ويستخدم «وليت»

بالمبني للمجهول، علشان يبقى الفاعل هو الله. ولما البترول طلع في سيناء، قال «ربنا أنعم عليَّ بالبترول»، لم يقل على الشعب المصري، هذه الممارسات لها تاريخ.

فقال لهم عثمان «كأنكم توليتم الأمر من بعدي إذا عزلت ووليت طبقًا لرأيكم فكأنكم توليتم الأمر، أما أن أخلع الأمر فلن أخلع قميصًا ألبسنيه الله أو قمصنيه الله»، حسب الروايات. فكانت النتيجة أنه قُتل.

إذًا المسلمون اللي عملوا ده، لو كانوا يعرفون أنها دولة دينية، إذًا فإنهم كانوا يقتحمون قدس الأقداس، أن يُقتل خليفة، خلي بالكم أن عمر قُتل أيضًا.

إذًا المسلمون كانوا فاهمين إن ده منصب سياسي. إصرار الخلفاء بعد ذلك على الشورى الشكلية، والمبايعات الشكلية، أنتوا عارفين طبعًا، كيف أخذ معاوية البيعة ليزيد، في الجامع أوقف وراء كل قائد من قادة القبائل سيافًا بخنجر، وواحد قال أبايع يزيد ومعرفش أيه، وكل واحد في جنبه الخنجر، بايعوا جميعًا. ولما قال مالك بن أنس «لا بيعة لمكره» أنتوا عارفين أيه اللي جرى له، كان عمل فتوى قال: «لا يمين لُمكره ولا بيعة لُمكره»، وده كان ضد الدولة الأموية؛ لأن من يبايع والخنجر في جنبه لا تصح بيعته. كان صراعًا سياسيًّا، الإمام مالك عارف إنه صراع سياسي، المسلمون عارفون إنه صراع سياسي، لكن كان لا بد من المحافظة على ما سُمي؛ شكل البيعة. لكن من أول معاوية فضل المُلك وراثيًّا، مالوش أي علاقة بالبيعة، مُلك، ملك عضوض، زي ما بيقول المعتزلة.

الدولة العباسية كذلك، وراثة. لكن كل دولة كانت تحاول أن تعمل لنفسها مشروعية؛ لأن كل هذه الدول، الأموية والعباسية، مُفتقدة الشرعية، الشرعية بالمعنى السياسي. فكيف تلجأ الدولة لتأسيس مشروعيتها؟ تنسب نفسها إلى مشروعية عليا، أي مشروعية دينية. وهنا بدأت حكاية الخلافة في قريش، وهنا بدأ الشيعة يقولون: الخلافة في علي وأبنائه. مش قريش على عمومها، علي وأبناؤه، حتى الاختلاف حول هذه المسألة، يؤكد أنها كانت مسألة دنيوية، مسألة سياسية، وليست مسألة دينية، كان الدين غطاءً، يُقدم لتبرير دولة لا مشروعية لقيامها يكرهها المسلمون، لم يكره المسلمون دولة كما كرهوا الدولة الأموية.

الحسن البصري، فقيه، زاهد، متصوف، بلغ بهم الأمر أنهم حرَّموا أن يُذكر اسم علي في المساجد، فكان الحسن البصري حين يريد أن يحكي حديثًا نبويًّا رواه علي، يقول: «قال أبو زينب»، حتى لا يذكر اسم علي، ومع ذلك الحجاج بن يوسف الثقفي يستدعيه، الحسن

البصري إمام الأئمة، والرواية تقول ووضع النطع[٢] على السيف، وأحضر الحسن البصري وقال له:

«ما رأيك في علي؟»

يعني الرجل يتحاشى أنه يجيب سيرة علي، يقوم يبعت له الحاكم يقول له: «ما رأيك في علي؟»

فقال له: لقد سُئل من هو خير مني عند من هو شر منك، إذ سأل فرعونُ موسى، ما بال القرون الأولى؟ فموسى قال له: علمها في كتاب عند ربي، لا يضل ربي ولا ينسى.

علم علي عند الله. إلى هذا الحد كانت الممارسات السياسية، حتى المفكرون الذين يتحاشون الصدام بأي شكل من الأشكال، مع سلطة الدولة. وعُذِّب الحسن البصري، رغم أنه لا يريد أن يدخل في صدام، مع الدولة.

هذا الأمر تكرر تاني في عصر السادات، يعني بعد انتفاضة يناير، احنا أسميناها «انتفاضة ثورية»، هو أسماها «انتفاضة حرامية»، كنا نُستَدعى إلى مباحث أمن الدولة، ويسألك: «انتفاضة يناير انتفاضة شعبية ولا انتفاضة حرامية؟» يعني نوعًا من الاختبار، القرآن مخلوق ولا مش مخلوق، فتقول له: «معرفش، أنت بتتكلم عن أيه بالظبط؟ انتفاضة أيه؟» والبعض مننا يجاوب: «انتفاضة! هو كان فيه انتفاضة في مصر؟» وأنا فاكر إن عبد الرحمن الأبنودي قال لضابط مباحث: أنت أيه رأيك؟ كان الضباط يضحكون مثلكم كده، مسخرة من المساخر. تحدد وضعيتك أنت مع الحاكم أم ضده حين تُسأل. إذا قلت انتفاضة حرامية يبقى أنت من المعارضة، وإذا قلت انتفاضة شعبية يبقى أنت هتدخل تاخد لك طريحة في الحجرة اللي جنبهم. نفس المسألة القديمة، ممارسات سياسية، تأخذ غطاءً دينيًّا.

ندخل شوية في علم الكلام، الذي يناقش مشكلة الإمامة والخلافة، الآمدي، متأخر، يقول لك: «والإمامة ليست من أصول الدين»، مش أصل من أصول العقيدة؛ لأن علم الكلام اسمه «علم أصول الدين»، خلي بالكم، والفقه له علم أصول الفقه، فالآمدي يقول وليس مبحث الإمامة مبحثًا من أصول الدين. «وإنما لما درج المتكلمون على مناقشته، أدخلته في كتابي». إذًا أحد علماء الكلام، الأشاعرة، وأنا أتكلم عن الآمدي، مش هقول معتزلي ولا ابن رشد: «إن الإمامة ليست أصلًا من أصول الدين».

[٢] فراش من جلد يوضع تحت المحكوم عليه بالقتل وقت تنفيذ العقوبة قديمًا.

وزي ما تفضل الدكتور عبد السلام، إن الخوارج قالوا: «إذا قام العدل فلا حاجة للدولة». يعني إذا الأمر مستقرٌّ بين الناس، لا حاجة لإمام؛ لأن مهمة الإمام في الوعي الإسلامي: أن يُقيم العدل بين الناس. يعني سياسة الرعية، والكتب التي تكلمت عنها «السياسة الشرعية في إقامة الراعي والرعية». إذًا هو أمر سياسي.

في علم الكلام هي قضية أساسية في الفكر الشيعي، أي إن مفهوم: «الإسلام دين ودولة مفهوم شيعي». لأنه يجب أن يتولى شأن الدولة الإمام عند الشيعة. والإمام هذا هو وارث العلم النبوي، وهو الوحيد المسموح له بحق التأويل، أو من يضعه موضع التأويل. فمفهوم الدولة الدينية مفهوم شيعي، وليس مفهومًا سنيًّا. لكن تعمل إيه بقى دولة السنة الأموية والعباسية؟ تعمل لنفسها مرجعية دينية أيضًا.

إذا انتقلنا إلى الدولة العباسية، الدولة العباسية قامت بنوع من التعاون السياسي مع العلويين، وبعدين حصل الانشقاق مرة أخرى، فكانوا العباسيين. فالعباسيون يعملون مرجعية ضد الدولة الأموية إزاي؟ عبر مرجعية ابن عباس، ولذلك شخصية ابن عباس، في التراث العربي الإسلامي، يجب أن ننظر إليها بأنها شخصية أُعيد في عصر الدولة العباسية أسطرتها، تأسطرت؛ بقت أسطورة. خلي بالكم إن عبد الله بن عباس. الرسول، عليه السلام، توفي وهو عنده ثماني سنوات، وفي بعض الروايات عشر سنوات. عيل يعني، يعني لا يلحق أن يبقى حبر الأمة، ويقول: خذوا علمكم عن ابن عباس، وابن عباس تروى على لسانه: «ما من آية من القرآن إلا وأعلم متى نزلت، وأين نزلت، وفي أي مكان نزلت، أفي جبل أم في أرض أم في سماء.» معقول؟ وأنت عندك ثماني سنوات؟ لكن الدولة العباسية عايزة تعمل لها مشروعية.

علي بن أبي طالب شخصية وعلاقته بالرسول مش بس علاقته بأنه زوج ابنته، ولكن علاقة الصلة الحميمية منذ بدء الدعوة، علي أول من آمن من الفتيان، ودوره في الدعوة معروف. يعملوا إيه بقى العباسيون، يعملوا أساطير حول شخصية ابن عباس، وابن عباس ليس صحابيًّا، لأني أنا لا أؤمن بأن الصحابي من كان طفلًا وقت موت الرسول، تعريف كلمة صحابي، لا بد أن يُشترط فيه الصحبة، مش كل واحد شاف الرسول كده مرة في موسم الحج يبقى صحابي. تم إعادة ووضِعت على لسان ابن عباس بقى بلاوي متلتلة، لا تُختبر. يعني من ضمن الناس اللي شتموني قال: «وهو يتجرأ على ابن عباس.» تقول له هو ابن عباس ده أيه؟ قريبك؟ ابن عباس ده بتاعنا كلنا، مش ملك حد. يعني ترجع للتاريخ، التاريخ هو المعيار، ابن عباس، مات الرسول وهو طفل. فمن أين أتته كل هذه

المعرفة؟ كل ده نوع من «الصور النمطية» (قالها بالإنجليزية) المتأخرة وهذه عملية في التاريخ متكررة. من هنا لازم الباحث يبقى ناقدًا طول الوقت، الباحث الذي يفقد سلاح النقد، النقد هنا بمعنى تحليل المادة، بمعنى طرح تساؤل، لا تأخذ كل معلومة تقرؤها في كتاب أنها حقيقة مطلقة، المؤرخون يعطونك مادة للبحث للتساؤل حولها.

من هنا نفهم متى تم أسطرة شخصية عبد الله بن عباس، الدولة العباسية يعني إيه، العباس عم الرسول، ليس من الشخصيات التي لها في تاريخ الدعوة، فتتم عملية أسطرة الابن من أجل أن يقولوا العلم. خلي بالكم كل الصفات التي تُطرح عن ابن عباس عن «العلم، حبر هذه الأمة» هي الصفات الشيعية التي تُطلق على علي، «النبي مدينة العلم وعلي بابها»، كأنه فيه نوع من الحرب على خلق رموز لعمل مشروعية للبنية السياسية.

لما نيجي ندخل في الممارسات السياسية للدولة العباسية، سنجد من بعد عصر هارون الرشيد أنه تم الفصل بين الخلافة والسلطنة، الخلفاء أصبحوا لعبة في يد مجموعات العسكر الذين كانوا يستجلبونهم، سواء الترك أو السلاجقة أو البويهيون، وأصبحوا يلعبون بالخلفاء. ويجيبوا الخليفة ويخلعوا عينيه ويقطعوا رقبته ويجيبوا عيل تاني مكانه، فلا يعجبهم، فيرمونه في بئر ... إلخ. وهنا طلع علم الكلام يبرر هذا، يعني فيه جزء من الفكر تبرير لما يحدث في الواقع.

حينما نصل إلى القرن الخامس الهجري، سنجد أن العلماء المسلمين بيقولوا إن الخليفة ليس من الضروري أن يكون هو السلطان القائم بأمر المسلمين. إنه يجوز للخليفة أن يُعيِّن سلطانًا، هذا السلطان هو الذي يحكم المسلمين. لكن الخليفة رمز، لا يحكم.

وبدأت فكرة الخليفة الذي لا يحكم ويُنيب سلطانًا عنه، حتى وصل السلاطين في عصر السلاجقة أن السلطان يُخطب له الجمعة مع اسم الخليفة، بل وصل بعضهم أنه يتزوج بنت الخليفة ويزوج ابنته للخليفة، بحيث إن ابنته المتزوجة من الخليفة خلفت، أو هو خلف من بنت الخليفة، يبقى الخلافة في عقبه. السلاجقة عملوا كده. ليه؟ لأن المسألة أصبحت مؤامرات بلاط.

وليس في هذا ما يجعلنا نخجل، تاريخ الأمم كله كده. لكن يجب أن نفهم تاريخنا بتبصر، ونكف عما يسمى منهج التبجيل، الذي يعوقنا عن الفهم العلمي والتحليل العلمي. إذًا مفهوم الدولة الدينية ليس له وجود.

إذا عدنا بسرعة للآيات التي يستند إليها رجال الإسلام السياسي، مثل ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة ٥ المائدة: ٤٤). ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾

(سورة ٥ المائدة: ٤٧). ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة ٥ المائدة: ٤٥) التي يسمونها آيات الحاكمية، ونرجع للسياق: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ﴾ (سورة ٥ المائدة: ٤٣) يرد على اليهود، بالإضافة إلى أنه «يحكُم»، «حكَّم»، «حكَم»، المادة في القرآن كله تعني الفصل بين المتنازعين في حالة بعينها.

كلمة «حكم» في القرآن ليس معناها الحكم بالمعنى السياسي: «وكيف يحكمونك»، يحكمونك يسألون حكمك يعني «إيه رأيك». أو لما تختلف مع شخص فتقول له هنخلي الدكتور عبد السلام حكمًا.

فكلمة حكم في الإسلام في هذه الآيات وفي غيرها، لذلك جاءت «يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله»؛ لأن اليهود إذا سرقت امرأة عندهم في التوراة قطع يد السارق، ورجم الزانية. إنما عندهم امرأة سرقت أو رجل سرق، أو امرأة زنت، ولا يريدون تطبيق الحكم اللي عندهم في التوراة. فيقولون اسألوا محمدًا لعل عنده حكمًا أخف. محمد ليس لديه حكم، الحقيقة لم يكن عنده حكم.

القصة تجري كالتالي: إنه سأل على واحد من بني إسرائيل يكون أمينًا، فدلوه على شاب، فسأله ما حكم التوراة في هذا الأمر. فقال له حكمها كذا. فمحمد قال لهم حكمها كذا، نفس الحكم الذي بالتوراة. ولذلك صيغة استفهام «وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله». عندهم الحكم.

إذا أخذت أي آية بره السياق، وهذه هي مشكلة المنهج العلمي، إذا أخذت أي آية بره السياق ممكن تبقى سلاحًا للشيء ونقيضه.

يقول لك قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ﴾ (سورة ٤ النساء: ٦٥) آه طبعًا، فيما شجر بينهم، واضح من سياق الآية خلاف ينشأ بين المسلمين. ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ﴾ خلي بالكم الحكم هنا هو القضاء، ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ اقرأ الآية كده كويس واعمل لها تحليل أسلوبي. هتفهم إنه خلاف ينشأ، ثم يحكمون الرسول، كيف لن يقبلوا حكم الرسول وهو الحاكم وهو النبي؟ كيف؟ هات النبي معانا بقى هنا واحنا نقبل حكمه في أي مشكلة. لكن النبي ليس معنا. يعني الآية تتحدث عن حكم النبي في وقائع هو حاضرها. لا تتحدث عن الحكم بالمعنى السياسي، بالدولة والمؤسسات والدستور والبرلمان ... إلخ.

ولذلك منهج فهم القرآن بالعودة إلى سياقه في النص خطر بالنسبة لهم، ليه؟ لأن دي الثروة التي يعتمدون عليها في الأيديولوجيا. لأن هذه الآيات حين تقف في المسجد وتقول،

ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، تقوم الناس تقول الله أكبر، هؤلاء الحكام كفرة؛ لأنهم لا يحكمون بما أنزل الله. ليه؟ لأنه خطاب ديماجوجي، خطاب وراءه مصالح بالبلايين، وليست مصلحة الدين. بل حرق الدين من أجل تحقيق غايات سياسية.

يعني إذا رجعنا إلى الآيات التي يُستند إليها في مفهوم الدولة الدينية فسنجد أنها كلها آيات في سياقها، سواء أسباب النزول، أو سياقها داخل القرآن، أو في تركيبها اللغوي، تتحدث عن «الحكم» أي: القضاء في أمر بعينه.

مفهوم الدولة الدينية نشأ متأخرًا. أنتوا عارفين طبعًا الخلافة التركية كيف قامت، إنه سليم الأول لما فتح مصر، كان المماليك جابوا عيل من العباسيين، بعد التتار لما غزوا بغداد، قتلوا الخليفة، تبقى حد ابن عم الخليفة، المماليك في مصر كانوا عايزين مشروعية دينية، فجابوا ابن العم اللي محدش عارف هو من أين، ونصبوه خليفة، لكن اللي بيحكموا المماليك. السلطان سليم الأول لما فتح مصر أخذ هذا العيل، فنقل الخلافة والسلطنة إلى تركيا، لعبة سياسية.

لما جاء كمال أتاتورك وألغى الخلافة، وده جزء من التاريخ لازم تعرفوه، هو بدأ بالفصل بين الخلافة والسلطنة، قال الخليفة هو خليفة المسلمين كلهم، احنا عايزين سلطان لتركيا، يعني يتفرغ لشئون تركيا. هذا الفصل بين الخلافة والسلطنة، قُوبل بارتياح عام عند المسلمين جميعًا، ليه؟ لأنهم أحسوا إنه مهم إنه يبقى فيه أمير للمؤمنين أو خليفة للمسلمين، وليس رئيس بلد بعينها. بعد كده ألغى كمال أتاتورك الخلافة؛ لأنه كان منصبًا لا قيمة له.

زي ما ذكر الدكتور عبد السلام، كرد فعل لهذا، نشأ مفهوم إعادة الخلافة، ونشأت جمعية الإخوان المسلمين سنة ثمانٍ وعشرين لإعادة الخلافة.

زي ما شفنا في التاريخ، الخلافة منصب سياسي، ولم يكن أبدًا، أبدًا منصبًا دينيًّا، حياة الخلفاء معروفة في الكتب، مجالس الخمر، والشراب، ومجالس الشعر، بلاط، زي أي بلاط ملكي، ولم يكن خليفة يدعي أنه يحكم باسم الله.

لكن كان أحيانًا الدولة الأموية ادعت أنها جاءت إلى الحكم بإرادة الله، ودي فكرة الجبر، إنما جئنا بقدر الله، بل وأظن عبد الملك بن مروان، كان فيه أحد الثوار في القصر فاتنرفز عليه عبد الملك بن مروان، فأمر بقطع رقبته، وكان الثوار الذين معه يحيطون بالقصر، فيعملوا أيه! فطلع فقيه، يفتي، فقال: ألقوا بجثته وقولوا لهم قُتل بقضاء الله السابق. ومن هنا نشأ المعتزلة علشان يردوا على فكرة قضاء الله السابق، وعن حرية الفعل

الإنساني، ومسئولية الإنسان عن الفعل. كل دي أفكار، لكن أفكار ذات طابع سياسي، ذات بُعد سياسي.

نشأت مشكلة الدولة الدينية، مع إنهاء الخلافة الشكلية، اللي إحنا عارفين تاريخها كويس جدًّا في تركيا، نشأت جماعة الإخوان المسلمين، وبدأ ما يُسمى تيار الإسلام السياسي. تيار الإسلام السياسي تم تغذيته وضخه أكبر ضخة أيديولوجية، نقل دم، بقيام دولة إسرائيل ١٩٤٨م؛ لأنها قامت على أساس ديني، الأيديولوجية الصهيونية التي تقول دولة لليهود.

ولعلكم تذكروا إن في نفس السياق، قام المسلمون في الهند يطالبون بدولة لهم فكانت باكستان سبعة وأربعين. إذًا في ثمة وراء مفهوم الدولة الدينية، ضغوط وأيديولوجيات، خلقت هذا المفهوم، إحنا عارفين دور بريطانيا في عمل فتنة بين المسلمين والهندوس في الهند، والتاريخ أيضًا يعلمنا، ولم يغادروا الهند إلا بعد ما أوقعوهم في بعض، وكان لا بد أن المسلمين يستقلون بدولة مع أن المسلمين ليسوا موجودين في منطقة واحدة، المسلمين موجودين على الجانبين وبينهم «بلوك» كبير من الهندوس، فاستقلت دولة الباكستان على أساس ديني، وبعدها انشقت عنها بنجلاديش. إذًا فكرة قيام دول على أساس عرقي أو ديني بعد الحرب العالمية الثانية أصبحت قائمة، وهاجس إقامة الخلافة موجود منذ سنة ١٩٢٨م.

ضخ الدم مع قيام الدولة الصهيونية في إسرائيل، من الطبيعي إذا كان اليهود يريدون دولة لهم، المسلمون يقولوا احنا عايزين دولة إسلامية، نحن مسلمون هويتنا هي الإسلام، زي ما الضخة الكبرى جاءت سنة ١٩٦٧م، الخطاب السياسي والخطاب الثقافي كله حوَّل الصراع بين العرب وإسرائيل إلى صراع حضاري ديني، وبالتالي بمنطق لا يفل الحديد إلا الحديد، وتم تفسير انتصار إسرائيل تم لأنها دولة دينية، لأنها دولة قامت على أساس الدين والعقيدة، وفي هذا السياق قال الشيخ محمد متولي الشعراوي إنه سجد لله شكرًا لهزيمتنا في سبعة وستين، ليه؟ على الأقل الدولة الدينية هزمت الدولة الكافرة بنت الكلب بتاعة عبد الناصر.

إذًا مفهوم الدولة الدينية هنا مفهوم مسمم، وبعد سبعة وستين، وتابع ذلك انتصار الثورة الإيرانية في القضاء على الشاة، وأصبح هاجسًا فكريًّا عامًّا، حتى كثير من المفكرين التقدميين، بدءُوا يراجعوا مقولاتهم في مسألة أن الإسلام يمكن أن يكون أداة من أدوات الثورة، ناس كتير جدًّا راجعوا مقولاتهم، وعادوا على أعقابهم. الإسلام عمل ثورة في إيران،

وبدأ الحديث عن الإسلام الثورة، من غير ما نعود للسياق التاريخي، لمفهوم الدولة الدينية في الإسلام.

أظن أن أنا اقتربت من أني أجاوب على الجزء الفرعي من السؤال، إنه لم تكن هناك دولة دينية في الإسلام، كانت هناك دول سياسية، تحاول أن تجد لها مشروعية أيديولوجية زائفة، باسم الإسلام، وبتوظيف الرموز الدينية.

مفهوم الدولة الدينية المعاصر مفهوم سياسي، له تاريخ منذ بداية الحرب العالمية الأولى حتى الآن، وكل الضخ الذي يحدث في مفهوم هذه الدولة الدينية هو ضخ سياسي، ساعدت الدول، الأنظمة السياسية، في السودان وفي مصر وفي العراق لا نستثني أحدًا على رأي الشاعر، في تقوية هذا الاتجاه؛ لأن كل الأنظمة العربية، أنظمة لا مشروعية لها. يا انقلاب عسكري، يا وراثة، إذا كان حد عنده فكرة عن دولة عربية إسلامية ليست كده يقول لي، يعني يصحح معلوماتي. إما وراثة وإما انقلاب عسكري، فمفيش مشروعية، المشروعية في حالة الوراثة، مشروعية وهمية، المشروعية في حالة الانقلاب العسكري تعتمد على القوة.

حين تغيب المشروعية عن الدولة، وده جزء من تكوين الدولة أنه يبقى لها مشروعية، كيف تحكم الناس بدون مشروعية؟ فكل الأنظمة السياسية العربية، وجدت لنفسها مشروعية في الدين.

أعطيكم بعض الأمثلة، بسرعة: عندكم في السودان طبعًا المسألة مش عايزة شرح. من قبل كده، لا أقصد التطور الأخير، من قبل كده من دستور ثمانية وستين. في مصر فيه خناقات مستمرة من أول علي عبد الرازق، علي عبد الرازق في الإسلام وأصول الحكم أراد أن يقول هذا الذي أقوله الآن، ويؤصله، بأنه مفيش حاجة اسمها دولة دينية، فتآمر ضده القصر، والأزهر، والأحزاب، مش بس معملوش معاه زي ما عملوا معايا، دول سحبوا منه الشهادة. اللي هيه العالمية، يعني وصموه بأنه أمي. أخذوا منه شهادته، وكان يعمل قاضيًا في المنصورة، ففقد وظيفته. طبعًا أصبح وزيرًا للأوقاف بعد ذلك.

لماذا؟ لأنه أيضًا المفهوم خطر، لأن الملك فؤاد كان عايز يبقى خليفة المسلمين، والإنجليز كانوا عايزين يعملوا الخلافة في مصر فتبقى تحت سيطرتهم، وكان في السعودية حد عايز يبقى خليفة، وكان في لبنان حد عايز يبقى خليفة. يعني الخلافة لما ضاعت من تركيا، كل حاكم عربي كان نفسه يبقى الخليفة، وده الصراع الذي كان يطعن فيه، وبيقضي عليه نهائيًّا علي عبد الرازق.

الدستور طول الوقت في مصر دائمًا يحوم حول: دين الدولة الإسلام ولغتها اللغة العربية، والناس في مجلس النواب، تقول: «احنا عندنا مسيحيين»، يعني مفيش داعي،

فيقولوا: لا، ما هو المسيحيون مسلمين حضاريًّا ومسيحيين دينًّا. ومكرم عبيد هو نائب مصطفى النحاس. في النهاية كان فيه مناخ ديمقراطي يسمح، أو يجعل مثل هذه التنازلات غير ذات خطر؛ لأنه كان فيه أحزاب كان فيه قوى، ثورة تسعة عشر، زي ما كلنا احنا عارفين، كان فيه فتنة بين الأقباط في مصر وبين المسلمين، حتى طلع شعار من أنبل الشعارات، «الدين لله والوطن للجميع»، هذا الشعار يُهاجم الآن بشدة، على أنه شعار علماني كافر.

مع ثورة اثنين وخمسين. وده النقد اللي لازم نقدمه، وأنا ابن ثورة اثنين وخمسين، أنا ابن طموحاتها وأحلامها، وانتصاراتها وهزائمها، الجيل اللي شاف ثمانية وأربعين وستة وخمسين وسبعة وستين، وهزيمة ثلاثة وسبعين، لأن السياسة حولتها إلى هزيمة. وعاش كل الهزائم المستمرة حتى عاصفة الصحراء الأخيرة. لكن لازم نتعلم ننقد التاريخ، لازم، علشان نستبصر، ونقدر نرى المستقبل، وإلَّا مش هنشوف، وهتظل غمامة العاطفة.

اثنين وخمسين استخدمت الإسلام، خاصة بعد ما حصل الصدام مع الإخوان المسلمين، القومية كانت قائمة على أساس إسلامي، وميشيل عفلق وضع الإسلام كمحور أساسي في البناء القومي، ثم ادعوا على الرجل بعد ما مات أنه كان أسلم في السر، ميشيل عفلق. الاشتراكية كانت تُعلَّم باسم الإسلام. فلما جت هزيمة سبعة وستين أسقطت كل الأقنعة، ولم يعد سوى الإسلام. لكن الإسلام المؤدلج. الإسلام المستخدم غطاء لإعطاء شرعية للدولة. فكان من الطبيعي أن يكون النزاع على الشرعية بين الإخوان وبين الدولة، الإسلام.

من هنا لازم نفهم الصراع القائم ده مش إنه صراع على الإسلام، دول ناس مسلمين ودول ناس كفرة، لا، ده صراع على الاستخدام النفعي الأيديولوجي للإسلام، وعلى جعل الإسلام بمنأى عن هذا الصراع الأيديولوجي النفعي.

ليس هناك في الإسلام دولة دينية، فيه في الإسلام شرائع وأحكام، نعم. يجب أن تُفهم في سياقها. الإسلام أساسًا قوة أخلاقية وروحية. للأسف الشديد، المجتمعات الإسلامية محرومة منها لحساب الإسلام السياسي. كل مظاهر التدين موجودة عندنا، الجلابية والذقن والسبحة وزبيبة الصلاة، والحج وإقامة موائد الرحمن، لكن من غير العاطفة العميقة، وراء ده كله تاجر يسرق أموال المسلمين، يأخذ أموال المسلمين يضعها في بنوك الكفرة بالربا، ثم يهرب وراء الفلوس. ويقول لك «الرزق في التجارة»، ويُسمي ذلك تجارة. الشاب الذي يرى أن الشكل الوحيد لتعبيره عن إسلامه، أنه يضرب من يتصور أنه عدو الإسلام، لما يقف يصلي، الروحانية المرتبطة بالدين مُفتقدة.

علشان كده باقول إنه في مفهوم الدولة الدينية بيحدث نوع من تحويل الإسلام من طاقة روحية إلى قوة عراك مادية، وهنا يفقد الإسلام جوهره الحقيقي؛ لأنه يتحول إلى أداة، يتحول إلى وقود، بنزين، يحرق من أجل أن تمشي عربة السياسة علشان توصل إلى سدة الحكم. وهذا هو الخطر الحقيقي على الإسلام؛ لأن الإسلام يعيش إذا عاشه المسلمون، وليس إذا استخدمه المسلمون. وفرق كبير جدًّا بين أن المسلمين يعيشون الإسلام وبين أنهم يستخدمون الإسلام من أجل أن يعملوا حاجات تانية.

الإسلام مُستخدم في كل الأنظمة السياسية، ومستخدم بامتياز، والنظام مثلًا العراقي لما دخل في الحرب ضد إيران، دخل في لعبة الشيطان الأكبر، والأصغر والعفاريت والجن، وده من الرموز الإسلامية. نحن نقول جُربت العلمانية؟ لا لم تُجرب العلمانية، لم يحدث أن أقيم مجتمع علماني في العالم العربي، وأنا أعتقد وأصر وأدفع الثمن لهذا الإصرار أن العلمانية هي الشيء الوحيد اللي بيحمي الدين، إنه حتى المتطرفون الدينيون يمارسون تطرفهم بحرية في المجتمعات العلمانية، بمعنى أن قاعدته الحرية، طالما أنك لا تتدخل في حرية الآخرين. لما نقول مجتمعًا مدنيًّا، أساس المجتمع المدني العلمانية.

ولازم نتعلم الشجاعة نعلم الناس ونعلم تلامذتنا ونعلم شعوبنا أن العلمانية مهياش بالضرورة معاداة الدين. وأنه فيه أكثر من علمانية، لكن للأسف العلمانية اختصرت، اختصرها رجال الدين، ورجال الدين هم الذين يتكلمون في الفكر السياسي ويتكلمون في الفكر الاجتماعي والديني والطبي، يعني أنت عايز تعمل عملية مرارة لازم تروح تسأل الشيخ، يعني حلال ولَّا حرام أروح أعمل عملية؟ مع أن الرسول كان يُسأل: يا رسول الله أهو الوحي أم الرأي والمشورة؟ الرأي والمشورة يبقى بقى معلييش، سيبنا احنا بقى نتصرف. بمعنى أنه قد يكون هناك رأي أفضل من رأي النبي. إنما الآن لا تستطيع أن تتحرك، الست لازم متسافرش إلا بمحرم، وإذا قل السفر معرفشي عن كام ميل لازم تاخد معاها محرم، حتى الستات اللي هم بالمعنى التقليدي للفقه «القواعد من النساء» اللي هم لا ينطبق عليهن الأحكام دي كلها، يقولك لا، لازم الست تمشي بمحرم. وتقسيم المجتمع إلى نساء وإلى رجال، وإلى أقباط ومسلمين، وكل هذه التقسيمات الزائفة. لا أعتقد أن لها أساسًا في الدين، ولا لها أساسًا في العقيدة.

أرجو ألا أكون أطلت؛ لأن هذا الموضوع له تفاصيل كثيرة جدًّا جدًّا، وأرجع أشكركم تاني كلكم طبعًا، بأن بعضكم أكيد أصابه الصداع، وأشكر الدكتور عبد السلام، والأخ باقر، على أن أتحتوا لي هذه الليلة، وأرجو أن يكون في هذا الكلام اللي أنا قلته بعض النفع،

ومش بعض الكفر. لأني لا أريد إن أحدًا يكفر، الحقيقة يهمني قوي إن الناس كلهم يبقوا مؤمنين، وتبقى متمثلة روح الإسلام، اللي أنا شفته في أبويا وفي أمي، وفي جيل لم يكن يفرق في الدين بين مسيحي ومسلم.

وأمي الله يرحمها لما أخذت الليسانس بامتياز وإني هتعين معيد، وهي كانت فاهمة إن معيد ده يعنى هيبقى باسم الله ما شاء الله كده، متعرفش اللي جرى بعد كده طبعًا، الحمد لله أنها لم ترَ هذه الأيام، فكانت عاملة ندرين اتنين، وأنا معرفش، ندر للسيد البدوي لأني أنا من طنطا، وندر لكنيسة العذراء. فكنت دايمًا بحب أشاكسها، فقلت لها طيب السيد البدوي ده مسلم زينا وبعدين من بلدنا، وبعدين العذراء دي مسيحية ومن أهل مصر مش من أهل طنطا. قالت يا ابني كلهم أولياء.

لأن هذه السيدة أنا أعتقد أنها أحسن تدينًا من كثير من هؤلاء الذين يتطاولون علي المواطن المسيحي، أو يتطاولون على مقدسات مواطن آخر؛ لأنه مختلف عنهم في الدين، ومختلف عنهم في العقيدة. الآن أنا عمري ما رفعت صوتي على أمي، يعني كبرت وبقيت أستاذًا في الجامعة، فتنظر إليَّ، فأبدي أو أظهر أو أتظاهر بأنني خجلان. الآن الولد بيعتقد أنه قيِّم على أمه؛ لأنه بيعتقد أن الإسلام جعل الرجال قوامين على النساء. وأدخلَ في النساء أمه، أنا عمري ما فكرت في أمي كنساء، وما أظننش إن أحدًا يفكر في أمه إنها نساء، دي أم مش نساء. فتقول أمي ولا تقول النساء. فكيف يأتي شاب ويقول لأمه، وأنا أعرف حالات، اسمعي كلامي، الرجال قوامون على النساء. لم يكن محمد يجرؤ يقول لآمنة كده لو كانت عايشة.

تروح تاخد حقنة في المستشفى فتلاقي طبيبة، فتقول لك لا، أصل أنا مبديش حقن للرجالة، واضطررت مرة أني آخذ حقنة علشان لو أنت تأخرت ساعتين عن الحقنة، واضطررت مرة وأنا في مدينة نائية خارج القاهرة، فقلت لها أنا مش راجل أنا مريض، يا سيدتي الدكتورة أنا مش جاي آخذ الحقنة باعتباري راجل، أنا جاي آخذ الحقنة باعتباري مريض، أنتوا مبتميزوش اللغة. يعني لو راجل ميت أدامك في الشارع وبينزف تقولي لا، ده راجل ما أديلوش حقنة توقف النزيف. ده اسمه جثة، ده فرق بين جثة تُقال على الذكر والأنثى. الاثنان جثث. وكذلك المريض. إزاي دخلتِ كلية الطب، واتخرجتِ. وتقولي مبديش حقن للرجالة. يعني أيه مبتديش حقن للرجالة. يعني واحد بتنقذيه هتقولي لا ده دكر. ده معناه إن فيه هنا — وأشار إلى دماغه — خلل. إن فيه هنا حالة كبت، إنك لا تفكرين في الرجل إلا كذكر، وكانت ليلة سوداء؛ لأن لو جوزها نزل وأنا عمال أديها

المحاضرة، كان شرَّحني. ليه؟ لأنه فيه مفاهيم، مين اللي قال إنك لما تقلع جسمك عريان أمام طبيبة تبصلك إزاي، هي طبيبة تبصلك. جسمك ده علشان تشوف تشريحه.

أصبح كما أقول أن الذين يريدون مصادرتنا، ليس فقط مصادرة عقولنا، ودمائنا. مفاهيم عمالة تعشش في المجتمعات، ولا بد أننا — وأنا أجلس هنا بين اثنين يعملون ويدرسون في نفس المجال — نقاوم؛ لأن المسألة ليست فقط علمية، بل أيضًا مقاومة من أجل مجتمعات إنها تستطيع أن تجد لنفسها مكانًا تحت الشمس. إنها تعيش في القرن الواحد والعشرين.

مش ممكن إننا في القرن الواحد والعشرين أن نقول: إذا سقطت الذبابة في إناء أحدكم، فليغمسها فيه، فإن في نصفها الدواء وفي النصف الآخر الداء. ونختلف بقى، وسألني — أظن — طالب سوداني ما رأيك في هذا الحديث، فقلت له: شوف يا ابني، إذا أنت فقير اغمسها وكل؛ لأنه مفيش طبق عسل تاني، هتعمل إيه يعني، إنما إذا أنت عندك طبق تاني في المطبخ، يا أخي بلاش قرف. لأنه عايز يأخذ فتوى. لو أني معايا ساندوتش ممعيش غيره، ووقع مني على الأرض، مش هرميه، هطلعه، وأنفخ فيه وآكله. لكن عندي خمس ست ساندوتشات بقى. المسألة هنا لا تُؤخذ من الدين، لا تكون الفتوى دينية، إنما الفتوى فيما يسمى مفهوم المصلحة، كما طرحه علماء المسلمين، مصلحة المسلمين، مصلحة الأمة.

دي المصلحة التي جعلت حسن البنا حينما كان فيه فكر مع حسن البنا — لأن الفكر الديني أيضًا هو جزء من فكرة الظلمة والنور — لما سألوه إن ناس ضربوا بعض في مسجد في الإسماعيلية بالأحذية، لأنهم اختلفوا صلاة التراويح ثمانية أم اثنين وعشرين. فسألوا حسن البنا، في ذلك الوقت كان لسه الخطاب منور، مكانشي جاء عصر الظلمة — لأن الخطاب الديني زي أي خطاب، منور في النور، مضلم في الضلمة، مش خطاب له لوحده كده قانون — فقال لهم: الحل اقفلوا الجامع بعد صلاة العشاء، الناس تروح تصلي التراويح في بيوتها. ليه؟ لأن منع الفتنة بين المسلمين فرض، وصلاة التراويح سنة.

الأسئلة

السؤال الأول (غير موجود في تسجيل الفيديو).

نصر أبو زيد: الظاهرة الدينية مركزها النص الديني، فإذا كنت تؤسس منهجًا لدراسة الظاهرة الدينية في سياقها التاريخي، فمن الضروري أن يكون نفس المنهج صالحًا لدراسة النص الديني في سياقه، وكلمة في سياقه هنا، هو السياق التاريخي بمعناه العام،

الثقافي، الاجتماعي. وهو سياق متطور وليس سياقًا ساكنًا، ولا لحظة واحدة، هيكشف لنا المعنى، وإذا انكشف المعنى لا نقدر نعمل عمليات الإسقاط، اللي يعملها سواء التيار الإسلام السياسي أو تيار الإسلام اليساري التقدمي، والمصطلحات اللي احنا عارفينها كلها.

ودراسة السياق ليست مشكلة سهلة ولا بسيطة، كما يبدو؛ لأن البعض أحيانًا يلخص مشكلة السياق في أسباب النزول والمكي والمدني. لأ، السياق بمعناه التاريخي، بمعنى ما قبل الإسلام، والإسلام، وما بعده. يعني تضع الإسلام كظاهرة والنصوص الدينية كظاهرة في سياق ما قبل وما بعد. وهذا سيفرز وعيًا علميًّا، بالظاهرة الدينية وبالنصوص الدينية. والوعي العلمي من شأنه أنه يقلل ويحجم من التأويلات الأيديولوجية النفعية، سواء يمين أو يسار أو ... إلخ.

الشق الثاني من السؤال مرتبط بالمنازلة السياسية، احنا دايمًا بنتكلم عن المنازلة الفكرية، لأنه احنا بنشتغل في الفكر، مبنشتغلش في السياسة، لكن طبعًا لا بد من منازلة سياسية، مفيش شك، وسيظل على المستوى السياسي فيه فشل، وتظل أرضية الشارع السياسي مفتوحة لهذه التيارات من خلال المساجد، من خلال المدرسة اللي بيعملها، من خلال الجمعية اللي بيعملها، من خلال جمعية تحفيظ القرآن، من خلال كثير من المؤسسات التي يخلقها، دي مهمة الأحزاب السياسية، وحتى الآن فيه فشل عام، ونجاحه مش مرهون بذكائه العملي، إنما نجاحه مرهون بأنه بيخاطب وعيًا ضحلًا، ليه الأحزاب فاشلة؟ لأن مفيش مساحة للحركة بين الجماهير.

يعني أُعطي لجماعات الإسلام السياسي مساحة للحركة داخل الجماهير من سنة ثمانية وعشرين، لم تنقطع إلا سنوات محدودة، وتحولت أيضًا إلى حركة سرية، موجودة بين الجماهير بشكل سري، يعني هو الحزب الوحيد المتواصل، وسنة اثنين وخمسين الثورة لم تلغه، تركته وقالت ده جمعية دينية، فيه درجة من التواصل، وفي نفس الوقت طول الوقت نظام اثنين وخمسين يتعاون معهم، يعني السادات في السبعينيات بعد «ثورة التصحيح» بأقل من ستة أشهر أخرجهم من السجون. يعني هو أُتيحت له مساحة من الحرية، لا أعتقد أنها أُتيحت لحزب سياسي آخر؛ لأن حزب الوفد اللي كان هو أكبر حزب شعبي، من سنة اثنين وخمسين لم تقم له قائمة، إلا مع «الديمقراطية ذات الأنياب والأظافر» على حد تعبير السادات، وعاد الوفد حزبًا مترهلًا، وبيتحالف مع الإخوان المسلمين، علشان مالوش جماهيرية ... إلخ.

الأحزاب الأخرى حتى لا نظلم، لم تأخذ حرية حركة، يعني حرية عقد الاجتماعات، غير ممكنة، حرية تأسيس فروع، غير ممكنة، لا يوجد دعم مالي من الدولة، أُوقف بعد

إلغاء الاتحاد الاشتراكي غير المأسوف عليه، أنا أقول هذا الكلام من أجل أن نكون فاهمين إيه اللي بيحصل.

لكن يظل مطلوبًا عمل سياسي إلى جانب العمل الفكري، مطلوب توعية، ومؤسسات المجتمع المدني مقدمة، وليست هي الغاية، هي مقدمة ممكن أن تؤسس عليها أحزاب فيما بعد. خلي بالك الأحزاب في مصر الآن ليست مفتوحة، حرية تكوين الأحزاب، يعني لكي تعمل حزبًا في مصر لازم تعملك مشكلة، أعتقد أن ده أساس الديمقراطية بشكل معقول، واستقرت الديمقراطية في الوعي، والناس بدأت تشارك؛ لأن الناس لا تشارك في العمل السياسي، يمكن يكون ده الحل، لو أنت شايف كل السياسيين باستثناء التجمع في مصر، كلهم يتعاونون مع الإسلاميين، يعني الوفد، حزب العمل الاشتراكي. طبعًا أنت عارف القوميين، عملوا اجتماعات واتفاقيات، والناصريون أيضًا فريق منهم يعمل تحالفات؛ لأن العمل السياسي يظل قائمًا على أني عايز أخطف لي كم كرسي في المجلس. لكن هذه ليست مشكلة العمل السياسي. لكن أنا متفق معك فيها.

الصوفية: وهنا اختلافي مع دكتور عبد السلام، الصوفية، ليست بمنأًى عن إنها جزء من الظاهرة السياسية، ليس صحيحًا. يعني الإمام الغزالي صوفي كبير، لكن كان صوفيًّا جزءًا من مشروع الدولة السنية في حربها ضد الدولة الشيعية، ولذلك هو حاول بهمة، أنه يعمل تركيبة زواج كاثوليكي كده بين الأشعرية والصوفية، فيعمل حركة تصوف سني من أجل أن يضرب حركة التصوف التي كانت مرتبطة أكثر بالحركة الباطنية الشيعية. فالحقيقة حتى الخطاب الصوفي ليس بمنأى بأن تكون له دلالات سياسية، في علاقته بالدولة. والإسلام الصوفي، على الأقل في مصر، لا أعرف في السودان الوضع أيه الآن.

الصوفية في مصر اختفت من وعي الناس بسبب حركية الإسلام السياسي، بكل أبعادها الروحية، حتى الموالد لم يعد يذهب إليها الناس. وفي الموالد هذه كانت فيه احتفالات دينية؛ لأن مفهوم الإسلام أصبح حركة احتجاج، وليس احتفالًا ولا شعائر، وحتى لما يصمموا يصلُّوا العيد خارج المسجد بيكون من أجل تحدي الحكومة. من أجل أن يعملوا نوعًا من المُضايقة لجهاز الأمن. فيه تغير حصل لكن حتى التصوف، والحلاج وهؤلاء، مثل ما الدكتور عبد السلام قال في الكتاب، إنها كانت لها مدلولات سياسية، ولها مغزًى سياسي عميق، وأظن عندكم التصوف في السودان لم يكن خاليًا من العوامل السياسية.

السؤال الثاني: في بداية المحاضرة أعود بك إلى أشياء أساسية في صلب المحاضرة. في البداية ذكرت الرسول في الرسالة وقبل الرسالة وبعدها، ذكاءه الفطري، إدراكه بالحياة.

بعد هذا استمر الرسول على هذا الذكاء الفطري والإدراك بالحياة ولهذا تُطرح أسئلة من قِبل الصحابة، فيكون الرد: «أنتم أدرى بشئون دنياكم»، إلى أن جاء الوقت والرسول على فراش الموت، ففيه رواية تقول إنه أخذت روحه مثل الشعرة من العجين، ورواية أخرى تقول إنه عانى معاناة شديدة، لا أعرف أيهما أصح. أرجو أن تربط هذا بالجزء الثاني من السؤال، القرآن وعوامل الوحي، الأشياء الأساسية التي تفسر بها النص، أنا لاحظت أنك، أن عوامل اللغة سواء في الشرق أو في الغرب، أنه لا نحتاج أن نطبقها على واقعنا. لكن هنالك أشياء أساسية في الاقتصاد، إنك تكون واضحًا وتتجنب الأمور وتكون صلة بالموضوع.

في حين أنك ذكرت في القرآن الحروف «كهيعص» و«حم» هذا النوع من القسم، ما هو موقفي كمسلم، هل آخذ الجانب بتاع المداراة أم التعرض. بالنسبة لي كمسلم هل آخذ الجانب الروحي أم العقلي، أو أتخذ الإسلام كمطية كما هو شائع الآن؟ بين الاثنين أفتكر أن كثيرًا من الناس الأمور مختلطة عليهم، كما هي مختلطة عليَّ الآن.

نصر أبو زيد: الجزء الأول الخاص باللغة، طبعًا في محاضرة عامة الجمهور من مرجعيات مُختلفة، لا تستطيع أن تدخل في مشكلات اللغة بشكل مكثف، ليس كل الناس متخصصين في «اللينجويستكس»، إنما الشرط الذي ذكرت عن الاتصال، شرط قائم في اللغة الاتصالية ذات البُعد الواحد، اللغة كلها اتصال، لكن مستويات الاتصال تختلف، وتختلف — وأنا مش عايز أصدع الناس — بحسب نوع الشفرة المستخدمة، الشفرة هنا لا تعني شيئًا لا يعرفه أحد، فاللغة عبارة عن أنظمة شفرات مختلفة، اللغة ليست نظام شفرة واحدة، بل شفرات مختلفة.

أُعطي أمثلة سريعة؛ ربما تكون أحيانًا مُضحكةً.

يعني مثلًا في الإعلانات في التليفزيون؛ الإعلان، لازم اللغة والشفرة تكون واضحة جدًّا، وتُوظف فيها أدوات لغوية مفهومة لقطاع كبير جدًّا من البشر، ولذلك لغة الإعلان أو شفرة الاتصال بامتياز. بمعنى أن لازم المُعلن؛ لأنه يريد أن يبيع بضاعته أن يوصل رسالته لأكبر عدد ممكن من الناس، وهو هنا يستخدم لغة بسيطة جدًّا، وأحيانًا يركب اللغة والصورة والرقص والإيقاع مع بعض، لكي يكون التأثير هنا قويًّا.

ليس كل مستوى في الاتصال هو الوضوح، فالاتصال الديني، يعني اللغة الدينية الاتصالية، أحيانًا يكون الغموض يؤدي وظيفة من وظائفها، ﴿الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ (سورة ٦٩ الحاقة: ١–٣) هذا شيء يقرع السمع، التأثير الاتصالي هنا يتم عن طريق المستوى الصوتي أولًا. ففيه مستويات من اللغة يبدأ بالمستوى الصوتي

وينتهي بالمستوى الدلالي، فأحيانًا يكون فيه تركيز في الرسالة على المستوى الصوتي أكثر من المستوى الدلالي، وأحيانًا بيكون التركيز على المستوى الدلالي أكثر من المستوى الصوتي. وأحيانًا يكون هناك توظيف لمنظومة من المستويات اللغوية للاتصال، الأغنية هي اتصال، اللوحة الموسيقية هي اتصال، أنت بتفهم أيه من قطعة موسيقية لبيتهوفن، بتفهم أيه بالمعنى الاتصالي المباشر. ومع ذلك فهو اتصال، شكل من أشكال وأدوات الاتصال غير لغوية.

لذلك اللغة القانونية لا يجوز فيها المجاز؛ لأن اللغة القانونية فيها أذى ناس، فيها أحكام، لو استخدمت المجاز فيها، فستُوقع القاضي والمحامين في مشاكل. فلا بد أن تكون لغة على درجة عالية من الوضوح وعلى درجة عالية من الدقة، وبنية مثل التي قلتها: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ (سورة ٥ المائدة: ٣) هذا مستوى، مستوى تشريعي قانوني، يتطلب هذه اللغة.

لكن الحديث عن رحلة المعراج؛ اللي هو في سورة النجم، لا يمكن وصف هذه الرحلة بلغة على نفس النسق الاتصالي كما في التشريعات. لكن الإنسان يقرأ فتصله الرسالة بغموضها، أن هذه رحلة ليست مثل كل الرحلات، أنه حصل نوع من التماهي. الرسول نفسه في المعراج لم يعد البشر، ففيه تحول هنا يتم على مستوى اللغة بعملية استبدال الضمائر، أو عملية ما يُسمى مرجعية الضمائر. ليس من الضروري أن كل واحد يقرأ القرآن يكون فاهمًا أن الضمائر هنا حصل لها كذا، إنما أنت تتلقى الرسالة، فغموض الرسالة نفسه بيخلق فيك حوافز للتأمل.

من هنا تدخل عوامل التعبير بالاستعارة والمجاز، و«الأليجوري»، وكل أدوات التعبير الموجودة في اللغة. النص القرآني نص لغوي من هذه الزاوية، بمعنى أن له مستويات في التحليل لا نقدر أن نميز بينها.

فالوضوح والغموض في النصوص؛ فلا يوجد نص واضح تمامًا، ولا نص غامض تمامًا. ففيه مستويات من الوضوح ومستويات من الغموض، ومستويات الغموض يتم تأويلها من خلال مستويات الوضوح. من هنا فكرة المحكم والمتشابه في القرآن، ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (سورة ٣ آل عمران: ٧) وهذا في كل النصوص. لو أنت أخذت مزامير داود في العهد القديم، وحاولت أنك تفهمها كما تفهم رسالة، أنت ممكن تفهمها إنها كلام في الجنس، لأن فيها من الغزل الشعري.

اللغة الدينية للمتصوف، ما هي لغة دينية أيضًا. يعني الغموض والوضوح هي مسألة أكثر تعقيدًا. مثل يعين لو أن القرآن واضح وضوحًا، وسأقول لك رأي الفقهاء، لو أن القرآن واضح كله لما احتاج إلى التأمل ولما احتاج إلى الاجتهاد، ولتباعدت عنه الخواطر؛ لأن النص الذي نكون كلنا فاهمينه لا نقف عنده كثيرًا. يعني لما واحد يقول «خمسة في ستة بتلاتين يوم»، طيب وأيه يعني! ما كلنا عارفين إن «خمسة في ستة بتلاتين يوم». إنما النص لما يتضمن درجات من الغموض يستوقفك. فهذه وظيفة من وظائف النص في اللغة الدينية.

كيف يُفسَّر، هذا يفتح المجال لتعددية التأويل، وهذا معناه أنه نص ثري، إنما «حُرمت عليكم الميتة والدم»، ليس فيه تأويل. وزي الفقهاء يقولوا: «حرمت عليكم» إن الدم يقع على ملابسك أو إنه حُرم عليكم أكل الدم، يعني هل الدم نفسه مُحرم في عينه، ولَّا أكله هو اللي حرام، وتدخل في أسئلة فرعية.

فمستويات اللغة، وهذا من الأشياء الغريبة في خطاب الإسلام السياسي، إنه فاهم أن القرآن كله واضح، ويروح العيل يشتغل سبَّاكًا ويطلع لك آية خابطك بها، ويمضي إلى سبيله.

والمشكلة الثانية: أنا مع الغموض أم مع الوضوح؟ لأ. أنت مع الدراسة العلمية للنص، في مستويات الوضوح ومستويات الغموض، التي فيه. أستخدمه كمطية أو أؤمن بحرفية ما فيه؟ الاثنان غلط. إنك تؤمن إيمانًا حرفيًّا بما فيه لكي تستخدمه كمطية. فنوع من الاحترام للنص الديني، القرآن، هو دراسته دراسةً بناءً على طبيعة بنيته وطبيعة أداته كنص رسالة؛ لأن الرسالة تتضمن إخفاءً وإظهارًا. يعني لما ترسل رسالة لبنت بتحبها، لا تستمر في أنك تقول لها «أحبك، أحبك أحبك» في الخطاب، تروح مقطاعاه وبعتاه لك في ظرف تاني على طول. إنما تقعد تقول لها: في يوم نظرت إلى القمر فوجدت معرفش القمر بيعمل إيه في السماء والنجوم حواليه عاملة إزاي. هل أنت تكلمها الآن أم تكلم القمر؟

وهذه هي اللغة، لو احنا استخدمنا اللغة بالمعنى اللي أنت بتطلبه، نضرب بعض كل يوم، يعني أنت مثلًا تقول لزوجتك في البيت، «يبدو أن الملح ...» لأن لو قلت لها «إيه الأكل ده!» فتقولك: «يا أخي ابقى تعالَ اطبخ أنت». إنما تقوم تجد ما يسمى «كيفية فتح الحوار مع الآخر». يعني أما حضرتك تقعد في القطار أو في طيارة مع واحدة وعايز تعاكسها، أنت عايز تفتح الباب للحوار فتقول: «الله الجو جميل»، ما هي عارفة إن الجو الجميل، هو أنت هنا تنقل لها معلومات؟ هنا ليس نقل معلومات، فيه رسالة لفتح الخطاب. ده معنى أن الرسالة ليست باستمرار لا تكون بهذا الوضوح.

السؤال الثالث (جزء من الفيديو مقطوع هنا): لو وجدت الحركة ... هل توجد من داخل الإسلام، أم من خارجه أم في شكل إجرائي ما بينهما؟

نصر أبو زيد: هو أنا هاختلف معك هنا في تحديد حركة الإسلام السياسي بأنها «حركة شعبية». إلا إذا قلنا عن «النازية» إنها حركة شعبية. تزييف وعي الشعوب أمر متكرر، هذه الحركة ليست حركة شعبية وإنما هي حركة سياسية، تلعب على أرض الوعي السياسي للشعوب، التي هي تُعمق تزييفه. لا توجد حركة شعبية، لا من الإسلاميين ولا العلمانيين، والليبراليين ولا الشيوعيين ولا الاشتراكيين ولا الفوضويين، ولا الخضراويين ولا الصفراويين. حركة شعبية لا توجد في العالم العربي والإسلامي.

والسبب بسيط، أنه في طول الوقت ممالأة، بين المثقفين والسلطة بمستويات مختلفة، النخبة، طول ما المثقف بيحسب نفسه من النخبة، وبيقترب أو بيبتعد عن النخبة العسكرية الحاكمة، بحسب الظرف الأيديولوجي، فلن يمكن تأسيس حركة.

الحل للخروج من الأزمة ليس هو حلًّا فكريًّا فقط، ولا حلًّا ثقافيًّا فقط، ولا من داخل الإسلام فقط ولا من خارج الإسلام فقط، وإنما هو حل يجب أن يبقى على جميع المستويات. يعني لا نستطيع أن نفصل السياسي عن الفكري عن الثقافي عن الفني عن الأدبي. لا بد مما يسمى «حركة شاملة». في ظل هيمنة المؤسسات الرسمية، ومحاولات النخبة أنها تظل متعلقة بالمؤسسة الرسمية، لن ينفع. يبقى لا بد من تخليق مؤسسات مستقلة، ليس مهمًّا كيف تبدأ المؤسسة سياسية أو اقتصادية أو ... إلخ ليس مهمًّا. يعني تبدأ بحسب الظروف الملائمة لكل مجموعة بشرية في منطقة.

في مصر مثلًا، بدأت في الخمس سنوات الأخيرة تتشكل مجموعة من المؤسسات خارج نطاق مؤسسات الدولة. الجيل – للأسف الشديد – الذي أنتمي له سنًّا، والجيل السابق، أصبح بصورة أو بأخرى جزءًا من جهاز السلطة، مع تضخم الظاهرة الدينية، وممارسة الإرهاب، قدرت السلطة السياسية في مصر، تعمل الذي لم تستطع أن تعمله السلطات السابقة في أنها تستقطب المثقفين (التنويريين). فاشتغلوا معاها، سواء جيل الشيوعيين القدماء، أو الجيل الجديد الذي أنا أنتمي إليه، أنا فُوجئت فجأة، وزعلت جدًّا، أن جيلي هو الذي يحكم مصر، أنا لم أكن فاهمًا نفسي كبرت بهذه الصورة، يعني الوزراء، ومستشار رئيس الجمهورية ورؤساء المؤسسات الثقافية، جيلي، أصغر مني بعامين أكبر مني بعامين، قلت يا نهار أسود، ده أنت أصبحت من السلطة، اشمعنى أنت لم تفز بحاجة! يعني فيه جهاز ثقافي كامل في مصر، تم تجنيد المثقفين، والدكتور عبد السلام ربما يعرف الأسماء جيدًا. تم تجنيدهم في جهاز السلطة.

لكن الشعوب دائمًا ولَّادة، علشان كده احنا عايزين زيادة نسل، مش تحديد نسل — قالها بمزاح — فيه جيل تالٍ، أكبرهم يكون في الأربعينيات. فيه مؤسستان أو ثلاث قامت في مصر. اترك جانبًا المؤسسات المولة من جهات. طلعت حاجة اسمها «لجنة الدفاع عن الحريات»، في الأول أسموها «لجنة الدفاع عن نصر أبو زيد» فقلت لهم بلاش «لجنة الدفاع عن نصر أبو زيد» افرض نصر أبو زيد مات؟ هتقفل اللجنة. فكانت فكرة الصديقة فريدة النقاش، فقلت لها ليس فيه داعٍ إن لجنة دفاع تأخذ اسم أحد. ليه؟ حتى يكون لها استمرار. وبعدين افرضي واحد بيكره نصر أبو زيد؟ لن يدخل معكم في اللجنة. يعني خلونا نبعد عن الشخصنة اللي احنا عايشين فيها طول العمر، بنقول الناصرية الساداتية.

ففعلًا أسموها «لجنة الدفاع عن الحريات»، ولأول مرة في تاريخ مصر بعد اثنين وخمسين، يجمعون تبرعات ضخمة جدًّا. طبعًا فيه بعض التبرعات سرقت، لكن دي ظاهرة عادية. وأنا قلت لهم ما تدوني التبرعات وأهرب وخلاص. أول مرة يتعمل فيلم سينما بالجهود الذاتية. ليس ممولًا من أي جهة، عن هذه القضية، وبدءُوا يخرجون مجلة، ولها أكثر من سنة، شغالة لم تتوقف، ونشأ حاجة اسمها لجنة المساعدة القانونية؛ ودي لجنة من عدد من المحامين الممتازين، وكل مهمتهم أنهم يدرسون القوانين ويقدمون مساعدات فعلًا للناس، فمثلًا هم عملوا ملف عن قضيتي، كل ما نُشر عنها، بيبعوها بـ ٥٠٠ جنيه، يبيعونه لمؤسسات، ودي فكرة كويسة في رأيي مش فكرة وحشة، عبد الصبور شاهين قال: «دول بيبيعوا الكتب بـ ٥٠٠ جنيه». وده نوع من التوثيق، وبعض المؤسسات محتاجة لهذه الوثائق. وبيدعموا من هذا، وأنا جلست مع المؤسس وقال لي إننا بنعمل كذا وكذا وكذا.

هذه اللجنة أصبحت تمثل قوة ضغط على الدولة المصرية، مؤسسات من هذا النوع شيء إيجابي، ليه؟ هذا ما سيخلق ما أسميه حركة شعبية، ما تراه حركة شعبية عند الإسلام السياسي، نشأت عن طريق المساجد. الناس كلها بتروح المساجد، هات تبرع، تبرع لأيه؟ علشان نبني مسجدًا، للفقراء. حين تذهب إلى الشقق وتجمع تبرعات، بصرف النظر عن الحجم، فأنت تعمل توعية للشخص الذي تطلب منه التبرع، إن في حاجة اسمها لجنة الدفاع عن الحريات، بتخلق نوع من الوعي.

علشان كده لما خرجت من مصر، فيه بعض الناس قالوا: «خرج وترك القضية». قلت هو «لا عنها وجدت القضية إذا كان وجودها مرتبطًا بوجودي». يعني لو أنت بتدافع لأن فيه واحد في خطر، إذا كنا لا ندافع عن مبدأ فلتذهب القضية في داهية إذًا. وكان هذا نوعًا

من الاختبار، هل الناس ستظل تدافع عن الحريات بعد أنا ما تركت مصر، أم هم يدافعون عن الحريات حبًّا في الشيخ نصر؟

أنا في رأيي أن هذه المؤسسات، هي مؤسسات وسيطة بين المفكر وبين الدائرة الواسعة، لا تستطيع أن تقول إنه لازم أكتب كتبي ليقرأها العامة مثلًا، لأن في هذه الحالة لازم أعمل تبسيط، وهذا التبسيط يؤدي إلى إخلال، وهذا الإخلال يدخلنا في اللغة الوعظية، واللغة الوعظية تدخلنا في التكرار، ولا ننتج معرفة جديدة، المؤسسات المدنية تستطيع أن تضغط على الحكومات، زي ما أنت بترى في هذه المجتمعات — يشير إلى المجتمعات الغربية — إن المؤسسات لها قوة ضغط على الحكومات، ودائمًا الحكومات تميل إلى تثبيت الأشياء، ومؤسسات المجتمع المدني تحاول أن تغير وتدفع، وهذا هو الصراع الذي يدور في جو ديمقراطي.

لكن أنا لا أعتقد أنها حركات شعبية. بمعنى أن لها أرضية عميقة بين الجماهير، هي لأنها بترفع شعار الدين، والدين حلم وملجأ وملاذ بالنسبة للجماهير، يبدو للعين الناظرة من الخارج أنها حركة شعبية، لكنها ليست حركة شعبية، يعني هي نخبة، أكثر المتعصبين، هتلاقيهم خريجي كليات الطب والهندسة ... إلخ؛ لأنه لا يوجد تعليم في هذه الكليات، طالب الطب بيتعلم فقط لو وضعت إيه في إيه يُخرج إيه، بس. يعني بياخد معلومات، لا يفكر فيها، هتلاقي أقل عدد الطلبة الإسلاميين في كلية الآداب؛ لأنه رغم فساد التعليم، ما زال الأستاذ يدخل، فيقول له لقد قال مين لا أعرف ماذا، وقد اختلف معه مين فقال إيه، يعني ما زال هناك جو أنه لا يوجد فكرة واحدة صحيحة وصائبة.

مسألة من داخل الإسلام أم من خارج الإسلام؟ سؤال في كثير من الأحيان يبدو إنه سؤال غير واقعي، زائف؛ لأن الفهم العلمي للإسلام هو فهم علمي لظاهرة. يعني المنهج لا يصبح، من جوه أم من بره. أنت مثلًا بتدرس النبات، لا تستطيع أن تقوم بدرسه من الداخل أم من الخارج، أنت لازم تدرس مكونات الظاهرة وتعرف بنيتها كويس جدًّا، فتقديم معرفة علمية بالإسلام وبالخطاب الإسلامي وبالتراث والإسلامي، ليس حلًّا من داخل الإسلام، إنما هو وعي بالإسلام، لجعل الإسلام مفهومًا أكثر كفاءة، وأكثر راهنية، لا يمكن أن تقدم حلًّا من خارج ثقافتك مائة في المائة. هنا هندخل فيما يسمى «التغريب»، بمعنى التبعية. إن لك ثقافتك ومن داخل هذه الثقافة، بدون العزلة عن المعرفة العامة في العامل كله، تحاول أن تقترح حلولًا، ليس بمعنى أننا شعوب لها تفصيلة معينة، بل بمعنى؛ أننا أصبحنا جزءًا من المجتمع الدولي الذي أصبح حضارة واحدة، لا توجد حضارتان الآن

في العالم، لكن هناك ثقافات متعددة داخل الحضارة، لا تستطيع أن تقول إن الهندي العلماني يرى العالم بنفس الكيفية التي ينظر بها العلماني الأيرلندي مثلًا، أو العلماني في هولندا. ليه؟ لأنه يظل الذي يُشكل المفاهيم ورؤية العالم الثقافة، إلى جانب المشترك الإنساني العام، صحيح أن المُشترك هذا أصبح أكبر، لكن هذا لا يقلل من قيمة الثقافة واللغة بمعناها المحلي.

فأنت إذا اقترحت، يعني عندي نقاد يتحدثون عن — مثلًا — التفكيكية. ومجلات تخرج، حتى نجيب محفوظ نفسه قال: «أنا مش فاهم هما بيقولوا أيه بالظبط». لأنك تجيب منهج ثم تحاول أن تلوي عنق الظاهرة، وهو النص الأدبي، من أجل أن تعملها تفكيكية. طبعًا الأول البنيوية، وبعدين التفكيكية كرد فعل عليها، طبعًا مهم أنك تصبح عارف هذا كله، لكن مهم أيضًا أنك تكون عارف أن بنية النص الأدبي هنا لها قوانينها، التي ليس من الضروري أن التفكيكية التي قال بها الخواجة فلان الفلاني بالضبط، فتقوم مطبقها عليها. هنا الاستفادة من المعرفة الإنسانية، وفهم الخصائص المحلية للثقافة، ومن الخصائص المحلية للثقافة منها الدين، واللغة.

إياك أن تصدق أن الثقافة الغربية، ورغم أنه مفهوم عامٌّ جدًّا، أن الثقافات الغربية ثقافات منزوعة منها المسيحية، مستحيل، بمعنى أنها ليست موجودة كدين وكأصولية، لكن مُنبثة في بنيتها العميقة، جذور من الدين؛ لأنه لا يوجد مجتمع يعيش بدون دين، حتى الشيوعية وهي تلغي الدين عملت نفسها دين، اللي حصل أنها تحولت إلى عقيدة، بإطلاقيات العقيدة، بكل حسميات العقيدة، وهذا لأن الدولة السوفييتية كانت دولة دينية، لكن دينية بمعنًى آخر. ليه؟ لأنه الحزب — الشيوعي — يملك الحقيقة المطلقة.

فالرئيس لازم يموت لتنتقل السلطة، الاحتكار لسلطة النص، يعني كل التحليل اللي عملته في كتاب «نقد الخطاب الديني»، يعني لو أنت رفعت منه «الإسلامي»، «الإسلامي» وأخذت التحليلات؛ لأن أي ثقافة تستند إلى مرجعية نص ثابت المعنى، هي ثقافة دينية بامتياز، بهذا المعنى.

فلا تستطيع أن تستبعد في تحليلك للثقافة وطرح للحلول الظاهرة الدينية. باعتبارها مكونًا من مكونات الثقافة. وأيضًا حين ندخل في البنيوية أو التفكيكية أو السيميولوجيا، سنجد أن في جلستنا هذه شكلًا من أشكال البنية الدينية، لو أنا اقترحت مثلًا إننا نعمل دايرة؛ لأن الدايرة بتعطي إحساسًا بأن الناس كلها على نفس الدرجة من التساوي، لكن هذه الصفوف التي نجلس طبقًا لها، معناها أن فيه واحدًا بيعلم والآخر بيتعلم، طبعًا

العدد وحجم الحجرة تحكم في هذا، لكن احنا لسه البنية الدينية حتى في سلوكنا غير المباشر تتضح فيه قوى أنه فيه هذه البنية الدينية.

الشيوعيون العرب في فترة محددة، التكفير — مثلًا — موجود في بنية الفكر الشيوعي، «الانحرافية»، يقول لك «الرفيق منحرف»، يعني كافر. تهمة التحريفية، هي نفسها المرتد، كأنك خرجت عن الشرح الذي قدمه فلان الذي قرأه هو، لكنك قرأت شرحًا آخر. فأنت قرأت المدرسة الفرنسية مثلًا، وهو متمسك بالمدرسة الروسية، فهو يقول لك يا أخي هذه تحريفية، فهو يقول لك يا أخي إحنا اتربينا على كده.

كل هذه بنية لا بد من تحليلها، وأنا أعتقد أن المنهج العلمي في التحليل، يحركنا إلى الفهم العلمي للظاهرة، ولا نخاف؛ لأن الدين ليس خطر، ونحن لسنا إزاء ظاهرة دينية، نحن إزاء ظاهرة سياسية تعطي لنفسها شرعية بالدين. كل ما يغيب عنا هذا البعد نتعامل معها كدين وربما ندخل في معاداة الدين، وهذا أعتقد يكون خطر شديد جدًّا.

السؤال الرابع: دكتور أبو زيد، تجربة تركيا العلمانية فهي قد حرمت الإنسان التركي من ممارسة دينه.

نصر أبو زيد تداخل هنا: «هل لغوا المساجد؟ قفلوها؟»

استكمل السائل: التعليم الديني في المدارس قد ضعف، وحسب ما نعرف أن العلمانية الغربية والديمقراطية، هي تحمي طرف المسيحيين. فالعلمانية التي تحكم الدول الإسلامية، وهي فصل الدين عن الدولة. هل هنمشي بهذه الطريقة؟

نصر أبو زيد: اسمح لي فيه طبعًا علمانيات، مثل علمانية بورقيبة مثلًا، كأنه يسخر من الصيام مثلًا، في التلفزيون. العلمانية الحقيقية هي علمانية تحترم الدين وتحترم الرأي الآخر، وتحترم حرية الإنسان في ممارسة ما يشاء، إذا فُرضت العلمانية بقوة العسكر عليه العوض فينا؛ لأن العسكر «أكستريم»، عسكر معناها تنفيذ الأوامر، علمانية يعني علمانية، مارش علمانية، قف علمانية، لليمين در علمانية، للشمال در علمانية، ونحن نتحدث عن تأسيس دولة مدنية، وليست علمانية تُفرض على الناس في الدولة.

أنا شخصيًّا ضد تعليم الدين في المدارس، فيه مؤسسات دينية، الناس تتعلم فيها الدين، والمؤسسات الدينية لازم يكون لها حريتها المطلقة. ضد تعليم الدين في التلفزيون، ضد استخدام أجهزة الإعلام المملوكة للدولة من أجل طوال النهار تخرج لي يشتموا المسيحيين مثلًا، في مجتمع فيه مسيحيين. فيه مؤسسات دينية نعم، انت عايز تتعلم الدين روح المسجد، وتتعلمه في البيت؛ لأنه لما الدولة تعلم الدين، هتعلم أيديولوجية الدولة من خلال

الدين، احنا اتعلمنا الدين كلنا في الكتاتيب، وفي بيوتنا وفي المساجد، في المدارس طبعًا كان فيه القصص الديني. لكن تعليم الأيديولوجيا الدينية هذا خطر؛ لأنه في مصر مثلًا، يقول لك في كتب الدين، «وعليك أن تكون رفيقًا بالمسيحي»، طيب انت عندك مدرس رياضيات مسيحي، هل الطالب يبقى رفيقًا به بقى، يعامله باعتباره أدنى؟

لأن الدولة حين تتدخل، التعليم في نظر الدولة هو خلق المواطن المؤدلج طبقًا لأيديولوجية الدولة، هذا لا تستبعد منه الدين، كأدلجة للدين. لكن المؤسسات الدينية سواء المساجد أو البيت كمؤسسة، تعلم الدين أهلًا وسهلًا، فالمسلمات يتعلمن الدين في مؤسسات إسلامية في الأسرة، والمسيحي يتعلم دينه في مؤسساته، إنما فرض الدين سواء في أجهزة الإعلام الرسمية. لماذا لا يُعطى المسيحيون في مصر مثلًا نفس الفرصة المتكافئة التي تُعطى للمسلمين، ما المواطن المسيحي بيتفرج على التلفزيون، أنا أتكلم خصوصًا عن المجتمعات المتعددة الأديان. حين تستخدم الدولة هذا، فنبقى في الفصل، على أيامنا، فيقول حصة الدين، فيقوم الطلبة المسيحيون طالعين بره، فإذا كان في المدرسة مدرس مسيحي يقعد معهم ويعك لهم عكًّا؛ لأن مدرس رياضيات مثلًا، وده بيعمل هذا الانفصال.

أنا كنت أدرِّس في إحدى الكليات، مادة اسمها الدراسات الإسلامية، في كلية وليس في مدرسة ثانوي، وكانت أول سنة المادة تُدرس، والطلبة فيهم مسيحيون ومسلمون، فراحوا يسألون رئيس القسم، هل نحضر الدراسات الإسلامية أم لا؟ فرئيس القسم، وأنا مُنتدب، قال لهم اسألوا الأستاذ. أنا خرجت طبعًا كنت هضربه بعد كده، هضربه هضربه يعني قلة أدب. فالأولاد أتوا يسألوني، فقلت لهم آه طبعًا. أنتوا في جامعة، وليس مدرسة ثانوية، وبعدين وضعوني في مُشكل، الأولاد ما داموا سألوا يبقوا حساسين، فقلت أعمل الكورس أديان مقارنة.

وخرجت فعلًا للأستاذ أتخانق معاه، فقلت له: انت اللي عامل النظام، وانت اللي عامل الكورس، وبعدين الطلبة يسألوك فتقوم محولهم عليَّ وأنا راجل مُنتدب؟ هو انت متصور إني سأقول للمسيحيين لأ، لا تحضروا؟

تعليم الدين مُشكلة من المشكلات في المجتمع، ربما لا يكون مشكلة في السعودية، يمكن؛ لأن الأمريكان لهم مدارس، والبريطانيين لهم مدارس، ومفيش مسيحي عربي بيروح يشتغل في السعودية، إلا إذا كان واخد الجنسية الأمريكية. هذا قد يكون ليس بمشكلة في بعض المجتمعات، لكن أكيد مشكلة في المجتمعات متعددة الأديان. من حق المواطن المسيحي هو ليه لا يوجد ساعات إرسال بالوعظ المسيحي، طبعًا كل سنة يجيبوا

قداس عيد الميلاد، بس كل سنة مرة. في المقابل برامج دينية على قناة التليفزيون بحوالي ٢٥ في المائة، إذا أضفت إلى هذا المادة الدينية في التمثيليات، وفي البرامج العادية.

يعني واحد هيسألوه في الهندسة الوراثية في برنامج عن المستقبليات، فجايبين أستاذ العلوم الوراثية في مجمع بحوث، فيسألونه، فيقول: «بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين»، خلاص دخلت في خطاب ديني، أنت هنا تعلم دينًا بالرغم من أنه سوف يتكلم في الهندسة الوراثية، الخطورة هنا قائمة. هذا ليس عداءً للأديان، وإنما محاولة أنك تخلق مجتمع متكافئ، بتعليم الدين عبر مؤسسات دينية، والتعليم الذي يكوِّن المواطنين لازم يبقى إلى حد كبير تعليم محايد، علماني؛ لا يستخدم الدين.

طبعًا فيه تخوف زي ما حضرتك قلت إنه جاء بانقلاب عسكري علماني، هيقوم مدخل كل المسلمين السجون ويعذبهم، ونرجع في الدائرة الجهنمية. أنا أتكلم عن مجتمع مدني وليس عسكر، العسكر يدافعون عنا، فنحن نؤيدهم بكل قوة، من أجل أن يحموا حدودنا، وعلشان يسهروا على راحتنا بس، مش يحكمونا. وده مش تقليل من شأن العسكر؛ لأن جزء من استراتيجية الحياة العسكرية؛ الطاعة، تصور أنك هتدخل معركة فتعمل سيمنار مع الجنود، غير ممكن طبعًا، انت داخل حرب، انت تقول له اعمل كذا فيقوم عامل كذا، إنما لو هتاخد رأيه ويقعد يقولك: لأ، والموضوع وكده تكون المسألة انتهت. فالحياة العسكرية هذه متطلباتها، لكنها هي كارثة لو تصبح هي السياسة أو تصبح هي الفكر، وكما قال القائد النازي كلما سمعت كلمة «الثقافة» تحسست مسدسي. الحكم العسكري يجب كلنا نبقى ضده. المشكل حينما يأتي عسكر يعملون أيديولوجية إحنا موافقين عليها، إحنا بنطنش. وهذه جريمة الجرائم، وأنا لا أدين حسن الترابي على فكره؛ لأن فكره هذا أمر يقبل الخلاف، أنا أدينه على النفعية، إنه يبرر هذه الديكتاتورية العسكرية، تحت أي بند من البنود، وإنه هنا يُستخدم، وسوف يدفع الثمن، هو غير واعٍ أنه سيدفع الثمن؛ لأنه لا أحد يتعلم من خبرة التاريخ؛ لأن العسكر «سلام سلاح»، لكن أن نُحكم بنفس منطق العسكر!

السؤال الخامس: ما هو تقييمك للتجربة الديمقراطية في الجزائر والانتخابات الجزائرية الأخيرة، لما فازت الاتجاهات الإسلامية، وفرضًا لو صارت العملية في مصر مثلًا مع الفكريات الموجودة الآن، افرض فازت الأحزاب الإسلامية بالأغلبية مع العلم أن المنهج الذي ينتهجونه منهج غير ديمقراطي إذًا العملية سيكون فيه قضية كبيرة من الانشقاق، لو آمنا بالديمقراطية الحالية مثلًا؟

نصر أبو زيد: طبعًا، تجربة الجزائر، ترد على السؤال، يعني لما الإخوة: جبهة الإنقاذ، واحد طلع على المنبر وقال؛ خلاص احنا كسبنا وهنلغي الديمقراطية، نزل الجيش، سنة كام كان هذا، سنة واحد وتسعين؟ هل حقن الجيش الدماء؟ هل كانوا الإسلاميين قادرين على إسالة دماء أكثر لو كانوا في الحكم؟

فيه هنا مُشكل وشرَك: عدم الثقة بالشعوب، إن احنا أوصياء على الشعوب، سواء كنا نخبة عسكرية أو نخبة فكرية. سأضم النخبة العسكرية والنخبة الفكرية معًا، متى سنقول إنه من حق الشعوب أنها تختار، وتغلط — على فكرة من أهم حقوق حرية الاختيار هو الحق في الخطأ — وتُخطئ وتدفع الثمن، وتتعلم.

شعب الجزائر دفع الثمن، دون أن يتعلم أي حاجة، دفع ثمن ديكتاتورية ألعن من الديكتاتورية التي كانت متوقعة من حكم الإسلاميين، الذين اختارهم الشعب بملء إرادته، وممكن واحد يقولك نصر أبو زيد هذا «مجنون». لكن أحيانًا من يريد أن يخرج بأمته من أزمتها، من أجل أن تدخل المستقبل، لا بد إنه يبقى مجنون شوية.

إذًا الشعب المصري، ياريت تقوم الديمقراطية، ديمقراطية لا أحد فيها يستخدم أحد، والمصريون انتخبوا الإسلاميين، أنا مين من أجل أن أقول إن الشعب المصري، «ده شعب ابن كلب صحيح»، فأنا منه. اختار الشعب ماشي الإسلاميين، والإسلاميون يمسكون الحكم، وشنقوا نصر أبو زيد، يخطفوه في صندوق ويرجعوه مصر وشنقوه في ميدان التحرير، ونصر أبو زيد هيموت، هيموت، هيموت بسلك كهرباء يقع عليه في الشارع، بمجاري مفتوحة، أنتوا طبعًا عارفين قصص المجاري اللي بيقع فيها الناس في مصر. يعني في مجتمعات العالم الثالث، وعلى قمتها مجتمعاتنا العربية الجميلة، تقدر تدخل المستشفى تأخذ حقنة بنسلين، تموت. لست محتاج لا لإرهابي ولا تكون مؤلف كتاب، ولا يحزنون. طفل وقع في فتحة مجاري مفتوحة وليس عليها غطاء والأم ماشية لم تجد ابنها في يدها، وفي التليفزيون المصري قالوا للوزير لو إن ده حصل في أي حتة في الدنيا كان الوزير يستقيل، قال: «يستقيل؟ هو كل ما عيل يموت وزير يستقيل؟» طيب هذا الطفل لا ألِّف «نقد الخطاب الديني» ولا نقد الشعراوي، ولا حاجة خالص.

دع جانبًا الموت، دع جانبًا الخوف على أنفسنا كأفراد، اثنين وخمسين سنة أنا سني، كويس قوي في المجتمعات العربية؛ لأن متوسط الأعمار كم عندنا؟ — أجاب د. عبد السلام: ٤٥ — طيب يبقى أخذت زيادة. لكن الشعب المصري هيتعلم؟ آه هيتعلم، وسيذوق «الإسلام هو الحل»، وسيكتشف أنه ليس الحل، فلا يتم خداعه مرة ثانية بأن الإسلام هو الحل، ويخرج من الأزمة، شعب قدر أن يختار، وقدر أن يدفع ثمن اختياره.

أوروبا خرجت بحربين عالميتين يا إخوانا، هذا بالإضافة إلى الحروب السابقة التي قامت في صراع الكنيسة مع الدولة ... إلخ ... يعني أوروبا لم تنتقل من عصورها الوسطى إلى عصر التنوير والإصلاح الديني والعصر الحديث، لا بكلام ديكارت، طبعًا ساهموا ليس هناك شك، لكن ليس هذا وحده ما فعل، إنما تجارب الشعوب، التي نحن جميعًا كنخب، الذين علمتنا الشعوب بفلوسها، احنا عاملين وصاية على هذه الشعوب.

فنقول: لا، لا، لا، أصل لو احنا فتحنا الديمقراطية، سيختاروا الإسلاميين، فما رأيك لو فتحنا الديمقراطية واختاروا الشيوعيين، الشيوعيون هيلغوا الديمقراطية، وأنا أؤكد لك ليس هناك حزب سياسي ولا مجموعة سياسية في العالم العربي تؤمن بالديمقراطية، إلا بشرط أنها توصلها هي للحكم، يبقى لازم نفتح الديمقراطية، وسيب الناس تختار ونبطل وصاية على الشعوب، مأساة.

أنت عمرك سمعت مثقفًا في العالم الغربي ده، بيتكلم باسم الشعب، أبدًا. بيتكلم باسم المجال اللي بيشتغل فيه، احنا الذين نتحدث باسم شعوبنا بس، فاهمين نفسنا «هيروز» أبطال، احنا خدم، ولازم نبقى فاهمين إن احنا خدم، إن احنا تعلمنا بفلوس الناس، الفلاحين والعمال، صرفوا علينا وتعلمنا. احنا خُدام.

الناس قالت نصر أبو زيد «كافر»، في ستين داهية نصر أبو زيد، يكتشفوا بعد كده نصر أبو زيد كان قديس ويعملوا له تمثال. وده حصل هو ده مش تاريخ، هذا تاريخ حصل.

إن الشعوب تتعلم بالتجربة وليس بالخطب، ولو قعدت تخطب، يا خلق هوه الإسلام ليس هو الحل، يقولك لأ، إزاي: عمر بن الخطاب، واللي فتحوا فارس، وفتحوا الأندلس، وكانت تأتيهم البركات والأموال، كل هذا بسبب الإسلام. يعني فيه شكل من أشكال الوعي الزائف، طبقة من الوعي، لا تستطيع أن تخترقها، ما الذي يحرق هذه الطبقة من الوعي؟ التجربة.

الجزائر أنا اعترضت أيامها أن الجيش نزل، وأهوه ما تزال الدماء تجري أنهارًا، ياريت الانتخابات الأخيرة أول مرة يبقى ستين في المائة، أو خمسة وخمسين في المائة، وهي نسبة مش وحشة في العالم العربي. كان فيه أمل في التجربة الديمقراطية في السودان، سنة ستة وثمانين. العسكر بيحموا الشعوب، تتضامن مع الحركة الشعبية، وتروح نازلة الشارع ومضلمة كل المصابيح المنيرة، وخلاص، ويأخذوا الحديث باسم الشعوب. يا ريت احنا، واحنا هنا بقول لنفسي وأقول للمثقفين، نؤمن عن إيمان حقيقي، بأن احنا بنشتغل

في الفكر، وإن الفكر ليس شيئًا أرقى من المهن الأخرى، فأنت بتعمل في الفكر، فلازم تجيد كمان أي مهنة أخرى، وأن هذا لا يعطيك أفضلية، على أي مهنة أخرى. فالناس تختار وتغلط.

أنا هازعل من الشعب المصري طبعًا، هزعل خالص وأقول بقى كده يا شعب تعمل فيَّ المقلب ده وتخلي الإسلاميين يأتوا للحكم، طبعًا هزعل وده شيء طبيعي وإنساني، وإنما بعدين الشعب المصري هيخلص من حكم العسكر ومن حكم الإسلاميين، ويجيبوا الحكام ويبقوا عاقلين وكويسين، ويطلعوا مفكرين أحسن منا.

السؤال السادس: نورتنا يا دكتور، رد النص الديني أو التراث، إلى ماضيهم، وفهمه في سياقه التاريخي، وسياقه الاجتماعي، يشكل منهج قوي لفهم الظاهرة، ولفهم ما هو مُستمر منها لليوم والاستفادة منه إلى الأمام، لكن استخدام منهج في دراسة النص القرآني، أنا في رأيي أنه زي مسْك العصا من المنتصف، للخروج بمفاهيم داخل النص القرآني، مُغايرة لمفاهيم التيارات الأصولية الإسلامية، باعتقد إنه لتأسيس علمانية على المستوى الفكري، يمكن نكون محتاجين خطوة أكبر، بدراسة الظاهرة الدينية نفسها، إعادة الدين في سياقه التاريخي، والاجتماعي. تعطينا مساحة أوسع، لتأسيس مجتمع مدني ومجتمع علماني.

النقطة الثانية: يمكن يكون الإسلام في مصر وفي السودان، بالرغم إنه على المستوى المؤسسي هو الإسلام السني، على المستوى الشعبي هو الإسلام الصوفي، الإسلام الصوفي ما كان يسعى لوضع مشروعية دينية لسلطات زمنية.

نصر أبو زيد: «سيختلف معك الدكتور عبد السلام» أنا لسه قاري كتابه النهارده في القطار فعارف أنه هيختلف معاك، وأنا كمان هاختلف معك، لكن كمل.

السائل يستكمل: التيارات الأصولية الإسلامية الموجودة الآن، أو الإسلام السياسي، بتعتمد على بُعد شعبي، أو على بُعد جماهيري حتى على مستوى الوعي الزائف. التيارات العلمانية التي تعتمد على مؤسسات المجتمع المدني، تيار الإسلام السياسي، هو قائم على بنية تنظيمية سياسية، وعلى بنية حركية سياسية، فالمجابهة له على المستوى الجماهيري، ما بتكون هي مؤسسات المجتمع المدني، والدفاع عن الحريات، الجماهير تحتاج حركة على مستوى الفعل السياسي، فإلى أين هذا التوجه في مصر، وكيف دور المثقفين في دعم هذه الحركة والفاعلية؟

نصر أبو زيد: الجزء الأول من القضية التي طرحتها وهو، دراسة النص الديني، أو الظاهرة الدينية في سياقها، لا يوجد فرق بين دراسة النص الديني ودراسة الظاهرة

الدينية إذا كنا نرجع أي ظاهرة للسياق، نفس المنهج واحد، وهو منهج ليس تبجيليًّا وليس سجاليًّا، ليس المقصود من هذا المنهج هو أن تُخرج مفاهيم مُعاكسة لمفاهيم الإسلام السياسي؛ لأن هذه لعبة خطر، وجُربت، ومنهج وضع الظاهرة والنصوص في سياقها، يستهدف كشف معناها التاريخي، وكشف معناها التاريخي يعوق أي قوى تستخدمها استخدامًا نفعيًّا، إذا تم تأسيسه.

لأن الظاهرة الدينية مركزها النص الديني، فإذا أنت أسست منهجًا لدراسة الظاهرة الدينية في سياقها التاريخي، فمن الضروري أن يكون نفس المنهج صالحًا لدراسة النص الديني، في سياقه. وكلمة سياقه هنا: هو السياق التاريخي بمعناه العام، الثقافي الاجتماعي، وهو سياق متطور وليس سياقًا ساكنًا، ولا لحظة واحدة. سوف يكشف لنا المعنى، وإذا انكشف المعنى لا نستطيع عمل عمليات الإسقاط، التي يعملها سواء تيار الإسلام السياسي، أو تيار الإسلام اليساري التقدمي.

ودراسة السياق ليست مشكلة سهلة ولا بسيطة، كما يبدو؛ لأن البعض أحيانًا يلخص مشكلة السياق في أسباب النزول، والمكي والمدني، لأ، السياق بمعناه التاريخي، بمعنى ما قبل الإسلام، والإسلام، وما بعده، يعني أن تضع الإسلام كظاهرة والنصوص الدينية كظاهرة، في سياق ما قبل وما بعد. وهذا سيفرز وعيًا علميًّا بالظاهرة الدينية وبالنصوص، والوعي العلمي من شأنه أن يقلل ويُحجِّم التأويلات الأيديولوجية، النفعية، سواء من يمين أو يسار أو … أو … إلخ.

الشق الثاني من السؤال مرتبط بالمنازلة السياسية، إحنا دايمًا نتكلم عن المنازلة الفكرية، لأن إحنا بنشتغل في الفكر، لا نعمل في السياسة. لكن طبعًا لا بد من منازلة سياسية، مفيش شك، وسيظل على المستوى السياسي هناك فشل، وتظل أرضية الشارع السياسي، مفتوحة لهذه التيارات، من خلال المسجد، من خلال المدرسة التي يقيمها، من خلال الجمعية التي يقيمها، جمعية تحفيظ القرآن، من خلال كثير من المؤسسات هو يخلقها، هذه مهمة الأحزاب السياسية، وحتى الآن هناك فشل عام.

نجاحه — يعني الإسلام السياسي — ليس مرهونًا بذكائه العملي، بقدر ما هو مرهون بأنه يخاطب وعي زائف، ليه الأحزاب فاشلة؟ لأنه مفيش مساحة للحركة بين الجماهير، يعني أعطي لجماعات الإسلام السياسي مساحة، للحركة داخل الجماهير من سنة ثمانية وعشرين، لم تنقطع إلا سنوات معدودة، وتحركت حركة سرية، يعني أيضًا موجودة بين الجماهير بشكل سري، يعني الحزب الوحيد المتواصل، منذ سنة ثمانية وعشرين، سنة اثنين

وخمسين الثورة لم تلغه، وتركته وقالت هذه جمعية دينية، فهناك درجة من التواصل، وطوال الوقت نظام اثنين وخمسين يتعاون معهم.

والسادات سنة سبعين، بعد ثورة التصحيح بأقل من ستة أشهر، أخرجهم، يعني هو أتيحت له مساحة من الحرية لا أعتقد أنها أُتيحت لحزب سياسي آخر؛ لأن حزب الوفد، الذي كان أكبر حزب شعبي، منذ سنة ٥٢ لم تقم له قائمة، إلا مع الديمقراطية ذات الأنياب والأظافر على حد تعبير السادات. وعاد الوفد حزبًا مترهلًا، ويتعاون مع الإخوان المسلمين، يتحالف معهم؛ لأنه ليس له جماهيرية ... إلخ.

الخاتمة

مقدم الندوة «باقر»: نصل لنهاية ليلتنا مع الدكتور نصر حامد أبو زيد، ونشكره مرة ثانية شكرًا شديدًا جدًّا، على إتحافنا بهذه المحاضرة، والنقاش الممتعين، واللذين توفرت فيهما معلومات وطرائف وأشياء جميلة كثيرة جدًّا جدًّا، والشكر لكم، الشكر للدكتور نصر، والسلام عليكم ورحمة الله.

الفصل الثاني

العَرَض والمَرَض: في الخطاب الديني الحديث

(١) تجديد الفكر الديني في الدولة الدستورية

أولًا: تعليق على ما حدث

بسم الله الرحمن الرحيم، أيها الإخوة[١] الأفاضل، أيها السيدات والسادة، يسعدني أن ألتقي بكم حتى ولو كان اللقاء عبر الصوت. كنت أتمنى أن أكون معكم، كنت أتمنى أن أكون وسط هذا الدفء العميق، لكن شاءت إرادة العبثية ألَّا أكون. قرار اتخذه مسئول، لا أدري بالضبط مكانة هذا المسئول هل هو وزير أم هو وكيل وزارة أو هو مدير إدارة، هذا كله ليس هامًّا. إنما هو قرار اتخذه مسئول هو في الواقع غير مسئول، ذلك أنه قرار بسحب قرار، القرار المسحوب هو قرار منح المواطن المصري العربي نصر حامد أبو زيد تأشيرة دخول لوطنه الكويت، القرار الساحب هو منع المواطن المصري العربي نصر حامد أبو زيد من دخول الكويت. هذا أمر مُضحك.

وكنت أتمنى أن أكون معكم حتى تروا الابتسامة الواضحة على وجهي. هذا قرار سحب قرار، وهذا القرار كما قلت في بعض الصحف، وأنا أكرر الآن، هذا القرار أضعه تحت حذائي. ذلك أنه قرار سياسي ناتج عن الخضوع للابتزاز والضغوط. من حق أي جماعة ومن حق أي أفراد أن يعترضوا على دخول مواطن إلى بلدهم، من حق أي جماعة

---

[١] ديسمبر ٢٠٠٩م من القاهرة عبر التليفون للحضور في الكويت.

أن تعترض على فكر ما، لكن أن يرضخ مسئول لهذا الاعتراض، نحن الآن دخلنا نفقًا مظلمًا، هذا النفق المظلم يستدعي سؤالًا، من الذي يملك أوطاننا؟

من هنا فإن خصومتي ليست مع الذين يرفضون حضوري، خصومتي مع الذي منحني التأشيرة ثم سحبها بلا إبداء أسباب.

تذكرني هذه القصة المضحكة، وأنا أقول المضحكة وأرجو أن تبتسموا معي، تذكرني بقصة حدثت للباحث طارق رمضان (طارق رمضان باحث مصري ولد في سويسرا، وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة سويسرية وهو مواطن سويسري) كان قد حصل على فيزا لدخول الولايات المتحدة الأمريكية منذ عدة سنوات؛ لأنه قد عُين أستاذًا في جامعة «نوتردام» في أمريكا، ثم قررت الإدارة الأمريكية سحب الفيزا من الدكتور طارق رمضان، لكنها أعطت أسبابًا. سواء كنا نتفق مع هذه الأسباب الغبية من الإدارة الأمريكية أو نختلف معها، فإنها أعطت أسبابًا على الأقل.

القرار الذي منعني من الالتقاء بكم لم يعطِ أي أسباب. وهذه هي المفارقة. بين مجتمعات ربما تتشابه، ربما في درجة غباء إدارتها، لكن على الأقل تحترم الناس فتبرر القرار، لكن في مجتمعاتنا لا يحترمون الناس.

لماذا هذا الأمر مُضحك؟ ولماذا هذا الأمر يُعد من المساخر؟ لأننا نعيش في عالم الآن قد زالت فيه الحدود، لم أستطع أن ألتقي بكم بوجهي ولكني ألتقي بكم بصوتي، لا يدور هذا ولم يدر بخلد الذين اعترضوا ولا بخلد صاحب القرار أن الناس تتواصل وأننا في عصر أصبح التواصل فيه خارج حدود القوانين التي تُوضع وخارج حدود الأسوار التي تُقام.

أنا سعيد بأن ألتقي بكم، وأريد أن أشكر المنتدى، وكل الإخوة الأفاضل في هذا المنتدى، وأريد أن أوجه الشكر لبعض الرجال في المطار الذين حاولوا على قدر الإمكان أن يجعلوا الساعات التي قضيتها في المطار ساعات طيبة، أنا أريد أن أشكرهم جميعًا، ولهذا أريد أن أكرر مرة أخرى انتمائي المصري العربي.

في البداية أردت أن أقول مرحبًا بكم من القاهرة، وأنا في بيتي، وطبعًا أفتح قوسًا وأنا أقول مرحبًا بكم من القاهرة، بهذه النبرة، وأنا أفتح قوسًا، قوس تحليل الخطاب، عادة حين يقول الناس مرحبًا بكم من القاهرة قلب العروبة النابض، وهذه هي شراك اللغة، اللغة أيضًا لها شراك، لها مشكلات إذا لم نكن واعين لاستخدام اللغة يمكن للغة أن تسحبنا إلى شراكها، ومن هنا حين أقول مرحبًا بكم من القاهرة، وأنتم ترحبون بي في

الكويت، لا أريد أن أقع في شراك اللغة وأن أقول ما يمكن أن يقوله كل من يقع في شراك اللغة، من القاهرة «قلب العروبة النابض»؛ لأن العروبة في كل مكان وأصبح لها أكثر من قلب. قلب العروبة النابض هم المثقفون العرب، الذين يتجاوزون حدود الزمان وحدود المكان، ويتواصلون مع ماضيهم القريب، ومع ماضيهم البعيد، تواصلًا نقديًّا بنَّاءً، لا تواصلًا قائمًا على التقليد، والتكرار والإعادة بلا إفادة.

ما هو الدرس؟ الدرس هو أننا يجب أن نعي أن هناك هذا الزواج الكاثوليكي بين السياسي والديني في مجتمعاتنا، ليس فقط أن الخطاب الديني يحول الدين إلى سياسة، وإنما أيضًا أن الخطاب السياسي يحول السياسة إلى دين. منذ فترة طويلة جدًّا وفي كتابي نقد الخطاب الديني، قلت ذلك بشكل واضح وصريح. الخطاب السياسي والخطاب الديني قد يختلفان في المفردات، قد يختلفان في بعض المفاهيم، ولكن في بنيتهما العميقة كخطاب ينطلقان من منطلقات ثابتة واحدة.

لماذا التضحية بالمثقف؟ لماذا حينما حاول هذا السياسي أن يرضخ للابتزاز، أن يرضخ للضغط حرصًا على منصبه، حرصًا على كرسيه المزور، هكذا قال الكندي وهكذا قال ابن رشد، «الذين يحرصون على كراسيهم المزورة». لماذا تكون التضحية بالمثقف؟ هل لأن المثقف في مجتمعاتنا العربية هو كما نقول في مصر «ابن البطة السوداء»؟ هل هو النقطة الضعيفة؟ أعتقد أيضًا أن هذا سؤال مهم، لماذا المثقف؟ لماذا المثقف هو دائمًا المستهدف؟ لماذا المثقف هو دائمًا ما يمكن التضحية به؟

طبعًا من خلال خبرتي ومن خلال حياتي أستطيع أن أعطي نماذج كثيرة جدًّا جدًّا، من أول رفض جامعة القاهرة ترقيتي إلى درجة أستاذ عام ١٩٩٣م. الذي دار بخلد رئيس الجامعة آنذاك أن هذا أستاذ مُنع من الترقية يمكن أن يُرقَّى في الدورة الثانية، لكن لا نريد أن نتعرض لضغوط وابتزازات الجماعات الإسلامية داخل الجامعة. هكذا يمكن أن يتم القضاء على كل القيم، التفكير الحر، الحرية الأكاديمية، وحرية البحث، فيتم التضحية بها من أجل مخاوف المسئول على كرسيه المزور. ذلك أن رئيس الجامعة في مصر تعينه الدولة، يعينه النظام السياسي، فهو ينتمي إلى النظام السياسي أكثر مما ينتمي إلى المؤسسة التي يترأسها، لماذا المثقف؟ هذا سؤال علينا أن نتأمله.

علينا أن نعيد النظر في منظومة نقدنا، للتيارات الفكرية والتيارات السياسية والتيارات الدينية في مجتمعاتنا، أساليب الضغط والابتزاز هي التكفير، والتكفير ممكن أن يكون تكفيرًا دينيًّا، ويمكن أن يكون تكفيرًا سياسيًّا، وسأتعرض لهذا التكفير السياسي

الذي يستخدم مفردات أخرى. الفرق بين أساليب الضغط وأساليب الابتزاز، وأساليب التنوير، هو أن أساليب الضغط والابتزاز تركز على التكفير، والتكفير نبذ، إقصاء، عزل، قتل، أساليب التنوير تعتمد على التفكير. وقلت مرارًا إن الفرق بين التكفير والتفكير، وهما يرتدان إلى جذر لغوي واحد (كفر وفكر) ربما هو فقط استبدال مكان الكاف والفاء، والفاء إلى الكاف، إلى هذا الحد الفرق بين التفكير والتكفير لغوي، طبعًا هذا مضحك إذا اعتمدنا على التحليل اللغوي، الفرق بين التفكير والتكفير فرق هائل، إن التفكير مساحةٌ من الاختلاف، مساحة للأخذ والرد، مساحة للاستماع والإنصات، ومساحة لتعديل الرأي. في التفكير ليس هناك آخَر بمعنى خصم، وعدو منبوذ، مُقصًى يُقتل؛ في التفكير هناك دائمًا مساحة للتأمُّل في أفكار الآخَر.

في التفكير حتى داخل الفكر الفقهي، الفكر الفقهي الذي ينتسب له هؤلاء. الذين يتصورون أنفسهم داخل إطار الفكر الفقهي، داخل إطار الفكر الفقهي «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأيك خطأ يحتمل الصواب» أين هذا التفكير الفقهي الكلاسيكي من التفكير الفقهي الراهن؟ هذا فارق أيضًا بين المعرفة وبين ظلال المعرفة، هذا فرق بين العقل في حيويته، النشاط الفكري في حيويته، وبين النشاط الفكري حين يقوم فقط بتلخيص المقولات دون أن يدرك من أين أتت هذه المقولات، وما هي جذورها الفكرية. أسلوب الضغط والابتزاز هو التفكير داخل الصندوق، صندوق مغلق، يبدو أن كل شيء فيه واضح مع أن كل شيء مظلم. أساليب التنوير تفكير خارج الصندوق، تفكير يتخطى المقولات الثابتة. لا يعترف بالخطوط الحمراء؛ لأن الخطوط الحمراء من صنع بشر وضعوها عبر التاريخ، وعبر فترات متتالية من التاريخ، التفكير داخل الصندوق والتفكير خارج الصندوق. هو الفارق بين أساليب الضغط والابتزاز (التكفير) وبين أساليب التنوير (التفكير).

في تاريخنا الحديث وسوف أتعرض بسرعة إلى هذا، أريد أن أعطي فكرة عن موضوع المحاضرة التي كان من المفترض أن أقولها، أنا مغرم بإعطاء بعض القصص، في الصراع بين اللغوي وبين الشاعر، بين عالم اللغة وعالم النحو، والشاعر. ندرك التفكير داخل الصندوق والتفكير خارج الصندوق. اللغوي النحوي يرى اللغة مجموعة من القواعد الصارمة لا يمكن الخروج عليها، بينما الشاعر يمتلك اللغة، الشعراء أمراء اللغة، أمراء الكلام. الشعر هو الذي وضع قواعد اللغة وبالتالي لا يمكن للشعر أن يخضع لقواعد اللغة. ومن هنا كان اللغويون يتصيدون أخطاء الشعراء. وهنا سأعطي نموذجًا مضحكًا: اللغوي عبد الله بن إسحاق الحضرمي وهو يتصيد أخطاء الشاعر بشار بن برد، حتى إن

بشار ضاق ذرعه بهذا اللغوي الذي يفكر داخل الصندوق فكتب فيه بيتًا هجائيًّا قال فيه:

ولو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى المواليا

فما كان من النحوي إلا أن قال له: «أخطأت ثانية، علام نصبت مواليا؟» كان المفروض حسب قواعد اللغة أن يقول: «ولكن عبد الله مولى الموالي» وليس المواليَ. فقال له: «على ما نصبت مواليا؟» قال له الشاعر: «على ما يسوءك وينوءُك»؛ لأن الشعر مرتبط بالإيقاع، والإيقاع جزء من قواعد اللغة، ولا أريد أن أعطي نماذج من القرآن الكريم من الإيقاع والحفاظ على بنية الإيقاع تم التضحية بالعلامة النحوية العلامة اللغوية.

الفقه بشكل عام حين دخل مرحلة الاجترار وحين دخل مرحلة الإعادة بلا إفادة عادَى كل أنماط الفكر في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية، الفقهاء عادوا الصوفية ولم يحبوا لغتهم ولم يحبوا تجاربهم، واتهموهم اتهامات شتى ليس أقلها أنهم قد أسقطوا الشريعة، وهذا ليس صحيحًا. عادى الفقهاء المتكلمين، عادى الفقهاء الفلاسفة وقصة ابن رشد مع فقهاء الأندلس معروفة.

ما هو الدرس الذي يمكن أن نخرج به من هذا التعليق السريع على ما حدث؟ ماذا يفعل المثقف حتى لا يعامل معاملة ابن البطة السوداء؟ أو ابن البطة العرجاء؟ كما نقول في الأمثال المصرية العامية. المثقف يجب ولن أملَّ من تكرار هذا، أن يحافظ على استقلاله؛ لأن السلطة السياسية والسلطة الدينية في مجتمعاتنا كلتاهما تحاول أن تأخذ المثقف إلى جانبها، باسم الحرب على الإرهاب، وأنا أتحدث هنا ليس عن الحرب العالمية على الإرهاب، وإنما الحرب على الإرهاب داخل مجتمعاتنا، باسم الحرب على الإرهاب تم تجنيد المثقفين لمساندة الأنظمة، وفي هذه المساندة ضد الحرب على الإرهاب لم ينتج المثقف معرفة حقيقية بأسباب نشوء الإرهاب في مجتمعاتنا. ولم يستطع المثقف أن يرى ما تمارسه السلطة السياسية من إرهاب ضد المواطنين، في جميع المستويات وعلى جميع الأصعدة.

المثقف في رأيي يجب أن يكون حارسًا قيمًا لا كلب حراسة، حارسًا قيمًا بمعنى حتى لو النظام السياسي في بلدي وفي وطني الذي أنتمي إليه تبنى الأفكار التي أؤمن بها كاملة، يجب عليَّ دائمًا أن أحافظ على هذه المسافة المعرفية، هذه المسافة المعرفية تجعلني حارسًا لهذه القيم؛ لأن القيم في تطبيقها السياسي تُصاب بكثير من التلوث.

سأعطي مثالًا من التاريخ الذي نعرفه جميعًا: قضية خلق القرآن والمحنة التي خلقها النظام السياسي على أيدي المعتزلة المفكرين العقلانيين، ضد غير المعتزلة، هذه قضية يجب أن نتعلم منها الكثير؛ لأن السلطة السياسية في ذلك الوقت المأمون أرادت أن تجمع قوة الدين مع قوة السياسة في يديها. وأنا حين أقرأ في الطبري في التاريخ، بعض المناطق التي تكشف عن الظلام المهيمن على هذه القضية. يجعلنا نعيد النظر في مسألة المأمون المفكر المتفتح العقلاني ... إلخ. بالصدفة أقرأ في تاريخ الطبري فوجدت أنه في حالة تبادل الأسرى بين الدولة العباسية والدولة البيزنطية، تبادل أسرى الحروب، كان يتم امتحان أسرى المسلمين حول خلق القرآن، كان لا بد للأسير الجندي المسكين، لا بد أن يُمتحن، فإذا قال إن القرآن مخلوق يمكن للدولة أن تدفع الفدية، إذا لم يكن عندها أسرى. كان يحدث هذا حين يزيد عدد أسرى الجنود المسلمين على عدد أسرى الدولة البيزنطية.

ما هذا؟ ما هذا بالضبط؟ لم تصبح المسألة هنا مسألة فكر وإنما استخدام السلطة لمقولة ربما على درجة عالية من الأهمية، هذا النقاش الذي دار بين المعتزلة وبين خصوم المعتزلة حول خلق القرآن هو نقاش في العمق، من قضايا يجب أن يعاد النقاش حولها، لكن حين استخدمت السلطة السياسية في عصر المأمون هذه القضية لكي تمتحن كل الفقهاء وكل القضاة، استخدمت الدولة هذه المقولة الفكرية كسلاح لسيطرة الدولة السياسية. كان من الطبيعي ومن المتوقع بعد عدة أجيال في عصر المتوكل أن ينقلب الحال. انقلبت الدولة على نفسها، غيَّرت الدولة قناعتها، وبالتالي ما كان مُضَطهدًا بالأمس صار مُضطِهدًا اليوم، ومن كان في الأسر أمس أصبح هو الحر اليوم.

هذا درس وهذا يحدث الآن في المجتمعات العربية والإسلامية. يحدث ذلك وبالتالي المثقف لازم يقف على هذه الأرض من الاستقلال، حين يدافع المثقف عن الحرية لا بد أن يدافع عن حرية الجميع بلا استثناء، حين يدافع المثقف عن حقوق الإنسان، لا بد أن يدافع عن حقوق الإنسان بلا استثناء، على المثقف أن يخرج من عزلته، أي من عزلة أهل الحل والعقد.

أذكر وأنا أعيش في مدينة السادس من أكتوبر خارج القاهرة أنه في ذلك الوقت كانت حقوق الإنسان ومؤسسات حقوق الإنسان، كانت مهتمة بما حدث في الجامعة. وفي المدينة التي أسكن بها كان يتم القبض على العمال بدون إبداء أي سبب، لأن مسكن أحد الضباط قد سُرق. وبالتالي يلجأ قسم الشرطة إلى القبض على جميع العمال الذين يأتون من القاهرة للعمل بمدينة ستة أكتوبر لم يكن أحد يدافع عن هؤلاء العمال، وحين

حضرت أحد الاجتماعات للدفاع عن الحقوق الأكاديمية أنا قلت لا تدافعوا عن الحقوق الأكاديمية فقط بينما الحقوق الأساسية للمواطنين مُهدرة.

حقوقنا كمثقفين لا تنعزل ولا يجب أن تنعزل عن حقوق أدنى مواطن في أدنى بقعة من العالم العربي. إذا عشنا بهذا الإحساس بالصفوة، هذا الإحساس بأننا فوق البشر، بأننا لنا ميزات، لأننا نعمل بالفكر، هذا خطأ يجب أن نتحرر منه، الفكر عمل، والرجل الذي ينظف الطريق يعمل، هذا عمل وهذا عمل، وإجادة هذا العمل لا تقل عن إجادة هذا العمل الذي يُسمى الفكر. الفكر عمل، الفكر ليس ميزة، كوننا مثقفين وكوننا نفكر وكوننا نؤلف كتبًا، وكوننا أن هناك قنوات يمكن أن تعبر عنا، لا يجب أن تكون ميزة. الدفاع عن حقوق الإنسان والدفاع عن حقوق المواطن، يجب أن تكون في القلب من دفاعاتنا وألا يكون هناك أي مهادنة في هذا الدفاع.

هذه كلها كانت مقدمة، والآن أريد إذا سمحتم لي وسمح الوقت أن أعطي ملخصًا شديدًا على ما كنت أنوي أن أقوله في المحاضرة، عن الخطاب الديني المعاصر، تجديد الفكر الديني أو إصلاح الفكر الديني — أيًّا كانت التسمية — في الدولة الدستورية.

وأبدأ بمسألة لا تحتمل النقاش حولها: الدولة الدستورية، الدولة التي تعيش طبقًا للدستور، وتنظم حياتها طبقًا للدستور، هي بالطبيعة أو بالتبعية دولة القانون. هذه الدولة ليس لها دين، ولا يجب أن يكون لها دين، الدين هو أمر المجتمعات وليس أمر الدولة، وهذه طبعًا مسألة من مسائل الخط الأحمر، كيف ننقي دساتيرنا من هذه الفقرة التي تقول: الدين الإسلامي دين الدولة. خاصة في الدولة المتعددة الأديان، ربما أضع المسألة في شكل كاريكاتيري، الدولة لا تصلي، الدولة لا تصوم، الدولة لا تذهب إلى الحج، الدولة لا تدفع الزكاة. الدولة هي دولة المواطنين، إذا كان للدولة دين فمعنى ذلك أن المواطنين الذين ينتمون إلى دين غير دين الدولة، هم بالضرورة مواطنون من الدرجة الثانية. الأدهى من ذلك أن المواطن الذي ينتمي إلى نفس الدين وله رأي مخالف واجتهاد مغاير لمؤسسات الدولة وما يحيط بمؤسسات الدولة من الفكر الديني، أيضًا يتعرض للخطر.

هذه أمور أيها الزملاء الأعزاء لا يجب أن نتردد فيها. ليس هذا فصلًا للدين عن المجتمع، الدولة ليست هي المجتمع، المجتمع يستمر، المجتمع يعيش، المجتمع يدخل في التاريخ والدولة تتغير. ليست الدولة أيضًا هي النظام السياسي. كيف نميز بين الدولة وبين النظام السياسي وبين المجتمع؟ وكيف نتقبل مجتمعًا تتعدد فيه الديانات، وتتعدد

فيه الأعراق وتتعدد فيه الثقافات، وتتعدد فيه الاجتهادات دون أن يُخل ذلك بتخيُّل أو تصور ما يسمى وحدة الدولة، المشكلة نراها في كل مكان، إذن إذا أردنا فعلًا تجديد الخطاب الديني أو إصلاح الخطاب الديني، هذه مقدمة أولى.

ليس معنى ذلك أن نسمح لجماعات بإنشاء أحزاب، في دساتير بعض دولنا، مسائل في الواقع هي نوع من «الهلهلة» وسأضرب مثلًا من الدستور المصري، الدستور المصري ينص على أن الإسلام دين الدولة، وعلى أن مبادئ الشريعة هي أساس التشريع، وهذا بالضبط ما يطالب به الإخوان المسلمون، ما هو الفرق بين دستور الدولة ودستور الإخوان المسلمين؟ لا فرق. ينص في نفس الدستور على أنه لا يجوز إقامة أحزاب على أساس ديني، إذا كانت الدولة تقوم على أساس ديني، فكيف لهذه الدولة أن تمنع قيام أحزاب على أساس ديني؟ نحن نتحدث عن هذه التناقضات التي تجعل الدستور كأنه رقعة من ثوب مهلهل، كل هذا يحتاج إلى تفكير، يحتاج إلى نضال المثقفين المستقلين، حراس القيم مرة أخرى، حراس القيم وليس كلاب الحراسة.

إذا أردنا تجديد الخطاب الديني، أو إصلاح الخطاب الديني، طبعًا التمييز بين الخطاب الديني وبين الدين هذا أمر لا يحتاج إلى كلام كثير فيه، لكن المشكلة في الخطاب الديني المعاصر أنه يعتبر نفسه هو الدين، يعتبر أن مقولاته، وهناك جرأة عجيبة من الخطاب الديني حين يقول إنه من المعلوم من الدين بالضرورة أن هذا أمر مُجمع عليه. أنا أريد أن أميز في الخطاب الديني المعاصر حتى نستطيع أن نقترح روشتة للعلاج، أن نفرِّق بين الأعراض وبين المرض. الأعراض كثيرة ويمكن أن نمضي ساعات في الحديث عن هذه الأعراض. هذا الخطاب الديني الشائع والمسيطر والمهيمن، هذا لا يعني أن هنا وهناك أصواتًا عاقلة، لكن أنا أتحدث عن الخطاب المهيمن المؤثر، هو خطاب ضد الآخر بامتياز. يستوي في ذلك أن يكون الآخر في الدين (المسيحي، اليهودي، البهائي، الملحد) هذا الآخر يستحق القتل. أو يكون الآخر في الملة (الشيعي – السني). أن يكون الآخر في الجنس (المرأة) أو يكون الآخر في الرأي (الردة) أو في المنع.

الإبداع هو الآخر أيضًا، الإبداع بدعة، وأنا لا أريد أن أذكر الحالات، حالة المطربين والرسامين والشعراء الذين صودرت قصائدهم. إذن هو خطاب ضد الآخر هو خطاب إقصائي. المرأة هي الآخر، المرأة التي لم يذكر القرآن شيئًا عن إغوائها لآدم وعن مسئوليتها عن هذا الإغواء، لكن هذا الإغواء المأخوذ من التراث اللاهوتي التوراتي قد تم استيعابه كلية في التفسير.

هذه هي الأعراض، ما هو المرض؟ أستطيع أن أضع المرض في النقاط الآتية:

هيمنة الرؤية الفقهية للعالم؛ أنا أشرت إلى رؤًى مختلفة، رؤًى متكاملة، الرؤية الصوفية للعالم تختلف عن الرؤية الفقهية للعالم. الرؤية اللاهوتية للعالم تختلف عن الرؤية الفقهية للعالم. الرؤية الفقهية للعالم تتعامل مع الإنسان باعتباره مقيدًا، باعتباره الإنسان المكلف، المقيد بقيود الحلال والحرام، وقد تم في الفكر الفقهي المعاصر اختصار مساحة المباح؛ لأن هناك الحرام وهناك الحلال وهناك المكروه وهناك المباح. دخل المكروه في الحرام، والمباح تم اختصار مساحته إلى حد كبير.

نتيجة الأسئلة الآن أصبحنا نعيش مؤسسات الفتوى، تجعل المواطن الذي كان يعرف منذ أربعين سنة، كان يمارس حياته دون أن يضطر للسؤال عن كل التفاصيل، ودون أن يطلب فتوى في كل تفصيلة من تفاصيل الحياة، أصبح الآن يسأل في كل تفصيلة من تفاصيل الحياة، نسمع أشياء مُضحكة، ومُبكية في الوقت نفسه.

هذه الرؤية الفقهية للعالم ليست هي الرؤية الوحيدة في القرآن، القرآن هو رؤًى للعالم، رؤًى للعالم متضافرة في رؤية للعالم تحتاج إلى اكتشاف، لم يُكتشف حتى الآن، ذلك أن تاريخ التفسير اعتمد على البدء من سورة الفاتحة والانتهاء بسورة الناس، وتفسير القرآن تجزيئيًّا. حتى إن بعض الفقهاء يقولون إن نهاية الآية قد نسخت أول الآية. طبعًا لا أريد أن أدخل في البنية المعرفية لعلم الفقه، البنية المعرفية التي تضع القرآن والسنة ثم تضع الإجماع والقياس، على كل الخلاف.

كيف نفهم القرآن؟ الفقه التقليدي وضع مستويات للمعنى ومستويات للدلالة، الفقه الحديث لا يدري عنها شيئًا، ليس هناك من معنًى واضح، يعني ما يسمى «ما هو معلوم من الدين بالضرورة» ليس عند الفقهاء الكلاسيكيين معلومًا من الدين بالضرورة كما يقول الناس الآن، طبعًا تاريخ تكوُّن نظرية الفقه، تاريخ تكوُّن علم أصول الفقه أي النظرية القانونية في الفقه الإسلامي يحتاج إلى إعادة دراسة، كيف تكوَّنت هذه المنظومة الفكرية؟ وعلى أي أساس تكوَّنت هذه المنظومة الفكرية؟

في تاريخ الفكر الإسلامي كما قلت تم تهميش الرؤى الأخرى، الرؤية اللاهوتية، علم الكلام، الفكر الفلسفي، الفكر الصوفي، بينما في القرآن الكريم نجد هذه الرؤى، سواء كانت عالمًا فلسفيًّا، عالمًا صوفيًّا روحيًّا أخلاقيًّا، ممزوجة مزجًا عميقًا بالعالم التشريعي في القرآن، يعني بحسب الإحصائيات التي قالها الإمام أبو حامد الغزالي ليس في القرآن أكثر من خمسمائة آية تشريعية، هذا يساوي اثني عشر في المائة من القرآن. باقي القرآن

مُستبعد من هذه الرؤية الفقهية للعالم، ويجب ونحن ننظر الآن إلى كلية القرآن أن نعيد النظر في هذه الرؤية الفقهية للعالم. هذا الأمر يحتاج إلى دراسات ودراسات، بعضها قمنا به وبعضها لم نقم به.

أزمة الحداثة خلقت أزمة الهوية، الحداثة كما سمعت في التقديم الرائع، لأخي الكريم الأستاذ طالب، هي ثورة في الفكر وثورة في العقل، وتغير كامل فيما يسمى «البراديم»، العالم الذي كان مركزه المقدس أصبح مركزه الإنسان، كل هذا غَيَّر من مفاهيم كثيرة، ولولا الإصلاح الديني الذي بدأ في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر، هذا الإصلاح الديني الذي أدى إلى نمو النزعة الفردية، ونمو النزعة الفردية أدى إلى مزيد من حرية الفكر، وهذا أدى إلى تطور العلم، وتطور العلم ثورات وراء ثورات، ونحن لم نمر بأي ثورة من هذه الثورات، الحداثة جاءتنا من فوق، مرتبطة بالغرب، مرتبطة بالحامل الاستعماري للحداثة، من هنا خلقت هذه الحداثة أزمة هوية.

في فترة متقدمة جدًّا تم قبول ثمرات الحداثة، التكنولوجيا، اشترينا الأسلحة من الغرب، محمد علي مشروعه كله كان إقامة جيش حديث. لقد لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية. إذن قُبلت ثمرات الحداثة دون الأساس الفكري للحداثة. في دراسات كثيرة بينت كيف تم قبول الحداثة على أساس الاحتماء بالتراث، وشرط قبول الفكر الحداثي كان دائمًا مرهونًا بالتراث، لكن التراث الذي قدمه المفكرون الأوائل كان هو التراث العربي الإسلامي العقلاني، تراث المعتزلة وتراث ابن رشد، في البداية تمت إعادة فتح باب الاجتهاد: شاه ولي الله في الهند، ورفاعة رافع الطهطاوي في مصر والسيد أحمد خان. إعادة فتح باب الاجتهاد، ونقد الإجماع والبحث عن إجماع جديد، وأصبح هناك جيل جديد من العلماء.

الاستجابة لتحدي العقلانية يمكن أن نقول إن محمد عبده هو الذي قدم هذه الاستجابة لتحدي العقلانية، تفسير محمد عبده تفسير يحتاج إلى قراءة، وهو لا يُقرأ في الأزهر على أي حال، محمد عبده غائب في أفق الفكر الديني المعاصر. خطاب تحرير المرأة. النقد الديني لمفهوم الخلافة علي عبد الرازق، إعادة قراءة التاريخ الإسلامي، العبَّادي وأحمد أمين وطه حسين. إذًا رد الفعل الأول للحداثة كان هو تحديث الفكر الإسلامي، لم يكن عزل الفكر الإسلامي عن الحداثة، وإنما كيف يمكن أن نستعيد الفكر الإسلامي ونحدث الفكر الإسلامي لكي يتقبل قيم الحداثة، سواء كانت هذه القيم هي العلم، أو المؤسسات السياسية، أو المساواة وكل هذه القيم.

طبعًا العلاقة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي مرت بمنحنيات كثيرة، وأنا هنا أريد أن أؤكد أن محاولة الفهم والتفسير لا تعني التبرير؛ لأن في تحليلات بعض المثقفين كثيرًا ما يختلط التفسير بالتبرير، لا شك أن هذه العلاقة الملتبسة مع الغرب خلقت كثيرًا من الإشكاليات، وهذا كان أحد العوامل التي أحدثت التحول في الفكر التحديثي، رشيد رضا يقف في هذه المنطقة، بين محمد عبده وبين الإخوان المسلمين، رشيد رضا عاش أزمات العالم الإسلامي التي لم يعشها محمد عبده، رشيد رضا عاش أزمة إلغاء الخلافة، والصراع حول الخلافة في العالم العربي، سعي معظم الحكام العرب لكي يكونوا خلفاء. تأسيس الإخوان المسلمين ١٩٢٨م، وعلى بند الإخوان المسلمين الأول أسلمة المجتمع، وهذا هو الفرق الكبير بين تحديث الفكر وأسلمة المجتمع.

هذا يعيدني إلى ما ذكرته في البداية بين الفكر وبين التغيير بالقوة. إذا أردت أن تعيد أسلمة المجتمع تحتاج إلى القوة، إذا أردت أن تعيد تحديث الفكر تحتاج إلى الفكر، وبالتالي مع وجود هذه الضغوط على المجتمعات العربية لقبول الديمقراطية ... إلخ. كثير من الإسلاميين قد قبلوا فكرة الديمقراطية لكنهم لم يتخلوا عن فكرة القوة، لم يتخلوا عن فكرة الضغط على المجتمع ولا الضغط على الأنظمة السياسية المهترئة من أجل تحقيق أهدافهم.

الوضع في الهند معروف، محمد إقبال هو أول من دعا إلى إقامة مجتمع خاص بالمسلمين، وانفصال مسلمي الهند عن غير المسلمين، فكر المودودي هو امتداد لبعض جوانب فكر محمد إقبال، يمكن أن نعمل مقارنة بين محمد إقبال ومحمد عبده، وكيف تم أخذ الجانب الأيديولوجي في فكرهم وتطويره في حالة الهند أبو الأعلى المودودي، وفي حالة مصر رشيد رضا. حتى وصلنا إلى سيد قطب والجاهلية الجديدة.

المثقف مرة ثانية: شهدت مصر التحول من اليسار إلى اليمين، ومن الشيوعية إلى الإسلامية، وفي ذلك الوقت قلت وأقول دائمًا النبي عليه الصلاة والسلام له مقولة «خيركم في الجاهلية خياركم في الإسلام»، يعني الخير لا يرتبط بالانتقال من أفق إلى أفق آخر. الخير كائن في طريقة التربية، طريقة التنشئة. الذين انقلبوا من اليسار إلى اليمين ومن الشيوعية إلى الإسلامية، هم كانوا متعصبين داخل اليسار، وكانوا متعصبين داخل الشيوعية، وكانوا يمارسون التكفير داخل اليسار، ويمارسون التكفير داخل الشيوعية، التكفير داخل الشيوعية؛ الانحراف، يقولون الرفيق منحرف، الرفيق منحرف تساوي كافرًا.

ما بعد القطبية الجماعات الإرهابية، إذًا الانتقال من تحديث الفكر إلى أسلمة الحداثة، هو انتقال تم عبر متغيرات سياسية يجب أن نفهمها لا لكي نبرر بها هذا الذي حدث، بل يجب علينا كمثقفين، تفكيك مقولات الخطاب الديني، أحد هذه التفكيكات: «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وهنا فيه مخادعة دلالية ماكرة؛ لأن كلمة نص في هذه العبارة وهذه عبارة صحيحة في أصول الفقه؛ «لا اجتهاد فيما فيه نص» كلمة نص معناها أحد مستويات الدلالة في الخطاب القرآني، وهو مستوى موجود إلى جانب مستويات أخرى، المُجمل والمحتمل والغامض والمتشابه، ويقول الفقهاء جميعًا: «والنصوص عزيزة». النص هو العبارة الواضحة وضوحًا بيِّنًا، يفهمه أي شخص يفهم اللغة العربية، وهذا ما يقال عن الحج ﴿ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (سورة ٢ البقرة: ١٩٦). ليس هناك حتى مجال للاجتهاد وجمع سبعة وثلاثة عشرة، حتى لا يخطئ في الحساب. «النصوص عزيزة» حين يقول الخطاب الديني الآن «لا اجتهاد فيما فيه نص» وهو يقصد بالنص مجمل القرآن ومجمل السنة، هذا تزييف؛ لأن كلمة نص في الفكر المعاصر مختلفة، كلمة نص هي مصطلح دلالي، لا يدل على مجمل الكتاب ومجمل السنة، كما في السابق.

المعلوم من الدين بالضرورة: هذه أيضًا إحدى القضايا؛ لأنه التفريق بين العلم الضروري وبين العلم النظري وبين المعرفة الضرورية والمعرفة النظرية، تجعل العلم الضروري هو البديهيات، فالمعلوم من الدين بالضرورة لا يخرج عن إطار البديهيات، لا يدخل فيها كل هذه التفاصيل التشريعية ولا كل هذه التفاصيل اللاهوتية؛ لأن حتى مفهوم التوحيد؛ «الله واحد» هذا حتى من البديهيات لكن كيف صيغ مفهوم التوحيد لاهوتيًّا، وكيف صيغ مفهوم التوحيد فلسفيًّا؟ إذًا «المعلوم من الدين بالضرورة» مساحة تتسع يومًا بعد يوم، حتى يقال إن الحجاب معلوم من الدين بالضرورة، طبعًا علينا أن ننتظر في القريب إن شاء الله أن النقاب سيكون معلومًا من الدين بالضرورة. الآن الخلاف هل النقاب تقليد أم تشريع؟

ثم المرجعية الوحيدة هي مرجعية الشريعة، يميزون نظريًّا بين الشريعة وبين الفقه، لكن حين يأتون بنماذج من الشريعة يأتون بنماذج من الفقه، ما هي الحدود الفاصلة بين ما يسمى الشريعة والفقه، هل تُفهم الشريعة كما يفهمها المتصوفة كمقابل للحقيقة، الظاهر والباطن؟ هل تُفهم الشريعة كمقابل للبرهان كما فهمها الفلاسفة؟ كل هذه المعرفة، وهي معرفة في التراث الإسلامي، غائبة عن الخطاب الديني المعاصر.

جوهر المشكلة — حتى أختم لأنني أطلت — الخطاب الديني المعاصر بشكل عام ليس فقط الخطاب الديني الإسلامي، إنما الخطاب الديني في جميع الأديان، يفزع من التاريخ، التاريخ يلقي أضواء على المناطق المعتمة في الماضي الذي يعتمد عليه هذا التراث، الفزع من التاريخ، حين تقول نقرأ القرآن قراءة تاريخية، يقولون لك هذا معناه أنك تُخرج القرآن من دائرة المقدس، والفزع من التاريخ يظهر على أنه فزع على المقدس، وفي أحيان كثيرة يبدو هؤلاء وكأنهم يدافعون عن حقوق الله، خذ بالك حقوق الله.

الفزع على المقدس، ما هو المقدس؟ هل المقدس كائن قاهر في النصوص؟ هل المقدس قاهر في الأماكن؟ أم أن المقدس هو علاقة الإيمان التي تربط المؤمن بالمكان، أو بالشعيرة، أو بالنص، لو كان المقدس صفة قاهرة في الأشياء لأقر بها جميع البشر، هذا هو الاختلاف في المقدس، ما هو مقدس عند المسيحي ليس مقدسًا عند المسلم، ما هو مقدس عند اليهودي ليس مقدسًا عند المسيحيين ولا عند المسلم. المقدس هو علاقة قداسة ينشئها الإيمان، خارج الإيمان ليس هناك مقدس، إذًا الخطر على المقدس ليس من دراسة النصوص، وليس من تسليط التاريخ على الممارسات الدينية، الخوف على المقدس هو خوف على عدم الثقة في الفرد، ومن هنا يحتاج الأفراد في الخطاب الديني المعاصر إلى حماية، إلى حماية من أي فكر يهدد إيمانهم، ونحن نريد ويجب أن نسعى إلى ذلك، أن يتحول الإيمان إلى قوة الفرد، أنا الذي يمنح المقدس قداسته، هو مقدس لأنني أؤمن به، هو مقدس لأنني أقدسه، الدليل على ذلك أنه ليس مقدسًا بالنسبة للإنسان غيري. إذا علمت أن المقدس هو علاقة الإيمان وبين الظاهرة سيجعل كلًّا منا يحترم مقدس الآخر، القرآن مقدس لأنني أؤمن به. هو في ذاته خارج الإيمان ليس مقدسًا بدليل أن الذي لا يؤمن به لا يراه مقدسًا، الفزع على المقدس يعني حماية البشر من أن يمارسوا إيمانهم بحرية.

التحايل لحل التناقضات: لكي أنهي هذا اللقاء الذي طال والذي أتمنى أنه لا ينتهي معكم، سأطرح مسألة غزو الكويت مثلًا من قِبل نظام صدام حسين، الفتاوى التي خرجت في ذلك الوقت لكي تبرر الاستعانة بالقوات الأجنبية، بأمريكا لتحرير الكويت، أخذ يقلب الفقهاء في دفاترهم القديمة فوجدوا أن الرسول، عليه الصلاة والسلام، قد استعان بأحد المشركين وهو في طريق هجرته إلى يثرب، فقالوا قياسًا على هذه الواقعة يجوز الاستعانة بالكفار، خذ بالك أن الأمريكان هنا أصبحوا كفارًا، وكأن النبي، عليه السلام، كان مخيرًا، كأنه كان هناك مؤمن يستطيع أن يدله على الطريق. هذا معناه أن

الناس تعيش خارج التاريخ، أن الأمر لا يناقش على أساس الأسس الواقعية لهذا الأمر أن كان هناك عجز في النظام العربي آنذاك، عجز شامل وتام عن الوقوف ضد عدوان نظام عربي على وطن عربي آخر، بدل ما تناقش هذه المسألة من هذه الزاوية، لكي ننقد هذه الأنظمة، ولكي نحيي في شعوبنا قوة المقاومة، فيلجأ المفتي إلى هذه الواقعة لكي يقول يجوز الاستعانة بالكفار، خذوا بالكم من المصطلحات.

إذا طرحت أطرح أمثلة كثيرة، تزويج الصغار، يستشهد مفتي لا أريد أن أذكر جنسيته بأن النبي قد تزوج السيدة عائشة وكان سنها تسع سنوات، سبع سنوات وبنى بها وهي بنت تسع، القرن السابع أيها الناس، والقرآن لا يمل من التكرار أن محمدًا عليه السلام بشر، بشر يعني شخص عاش في التاريخ، لكن أن تكون قيم القرن السابع هي القيم التي نبني عليها قيم القرن الواحد والعشرين.

أين المفر؛ إعادة دراسة القرآن من منظور التاريخ، إعادة فهم عالم القرآن أو عوالم القرآن والعلاقة الخصبة بين عوالم القرآن، بين التشريع والعالم الروحي والأخلاقي؛ ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (سورة ٢٩ العنكبوت: ٤٥). ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة ٢ البقرة: ١٨٣)، التقوى. إذًا الشعائر ليست مرادة لأنفسها. الشعائر لا تعلل؛ لأن تجربة التدين هي روحية وأخلاقية، ومهمة الشعائر أنها تنمي هذه الطاقة الروحية والأخلاقية، مسألة أنها لا تعلل كلام يقال من باب الإيمان، لكنه من الناحية العلمية ليس صحيحًا، في الحج وفي الأضحية ﴿لَنْ يَنَالَ اللهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى﴾ (سورة ٢٢ الحج: ٣٧) إذا أردت أن أعدد فيما يسمى الآيات التشريعية في القرآن، العلاقة بين التشريعات وبين الأخلاق لا بد. ونحتاج إلى إعادة ربط هذه العلاقة.

في الفكر الإسلامي تم تجزيء القرآن، سواء كنا نتكلم عن التفاسير التي أخذته بالطول، أو عن العلوم الدينية، يعني استقلت الفلسفة بجزء من القرآن، واستقل علم الكلام بجزء من القرآن، استقل التصوف بجزء من القرآن، واستقل الفقه بجزء من القرآن. القرآن جُزِّئ ونحن نحتاج إلى وحدة القرآن التي تمكننا من أن نرى التشريع في ضوء هذه الأبعاد كلها، في ضوء البعد الروحي البعد الأخلاقي البعد الفلسفي البعد اللاهوتي، وأن نرى البعد الفلسفي في ضوء هذه الأشياء، هذا أمر يحتاج إلى إنجاز، يحتاج إلى عمل، ليس عندنا مؤسسات لدراسة الدين، عندنا مؤسسات لتعليم الدين، وليس لدراسة الدين، وهناك فرق كبير بين دراسة الدين وبين تعليم الدين، تعليم الدين

يمكن أن يكون في المسجد، يمكن أن يكون في الأسرة، يمكن أن تكون بعض المؤسسات التعليمية لتعليم الدين لكن إلى جانب ذلك لا بد أن تقوم مؤسسات لدراسة الدين. ودراسة الأديان وتاريخ الأديان، والأديان المقارنة ... إلخ. كل هذا غائب عن أفق نظمنا التعليمية، بشكل عام ليس فقط في العالم العربي بل في العالم الإسلامي، بشكل أو بآخر.

أيها الإخوة الأعزاء كما ترون التقيت بكم، بصوتي نعم، لكننا التقينا، لن يستطيع ولا يستطيع أحد أن يمنعنا من اللقاء. هذه قوتنا، هذه قوة الحداثة. ومن هذا المنطلق أشكركم وأنحني تقديرًا واحترامًا لهذا المنتدى وجميع الحضور الذين حضروا.

والسلام عليكم ورحمة الله.

(٢) العرَض والمَرض في الخطاب الديني الحديث

شكرًا للدكتور هاشم،[٢] وشكرًا لكم جميعًا على هذا الحضور، والشكر للحزب الشيوعي العراقي، طبعًا أنا لست شيوعيًّا، لكن لا بد من شكر الحزب الشيوعي؛ لأن الحزب الشيوعي العراقي يقوم بدور ثقافي مهمٍّ جدًّا في هولندا، وفي الشهر الماضي[٣] كنا منغمسين في حوار عميق جدًّا مع الدكتور هاشم ومع الصديق ياسين، في حوار لمجلة «الثقافة الجديدة»، عصروا ذهني، وعصروا مخي وتركوني في حالة إعياء كامل. لكن هذا كله مفيد؛ لأنه في النهاية أرسلوا لي النص، هذه المحاضرة فيها إضافات، خصيصى لهذا اليوم.

أنا مشغول بأزمة الفكر الديني منذ نعومة أظفاري، كما نقول، أزمة الفكر الديني وأزمة الخطاب الديني بشكل عام، منذ فترة طويلة جدًّا وكتبت في هذا الموضوع كتابات كثيرة. لكن أتمنى اليوم أن أقدم شيئًا، إضافة، ربما ستقال لأول مرة في هذه المحاضرة. ومن هنا يهمني جدًّا بعد المحاضرة النقاش، الذي سيدور في هذه القاعة؛ لأن هذا النقاش يساعدني كثيرًا جدًّا على بلورة الأفكار. على تطوير الأفكار ... إلخ.

أود أن أبدأ بهذا التمييز؛ حين نقوم بتحليل للفكر أي فكر، خاصة الفكر الإسلامي المعاصر، يجب التمييز بين العرَض والمرض، نحن دائمًا نتحدث وننقض الأعراض، نغضب؛ لأن هذا الخطاب الديني يقول كذا، ونغضب؛ لأن هذا الخطاب الديني يقول

---

[٢] نوفمبر ٢٠٠٩م بهولندا.

[٣] عدد مجلة الثقافة الجديدة بهولندا، أكتوبر ٢٠٠٩م.

كذا. كل هذه أعراض، وأنا أريد أن أتعرض لبعض أعراض هذا المرض. وليس هناك شك استخدام كلمة مرض هنا أرجو أن تكون مقبولة، بسبب أننا نحس مجتمعاتنا العربية ما تزال، ولا نعمم على المجتمعات الإسلامية، مجتمعاتنا العربية تعيش حالة مرضية، على جميع المستويات والأصعدة. الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، لكن أنا سأهتم هنا فقط بهذا الجانب الفكري؛ لأن الفكر الإسلامي والفكر الديني ليسا منفصلين عن السياق الاجتماعي الذي يُدار فيه، يعني إذا كان المجتمع في مرحلة من التاريخ مجتمعًا ناهضًا ومتقدمًا. نجد الفكر الديني فكرًا ناهضًا ومتقدمًا. إذا كان المجتمع في حالة انتكاس ونكسة، الفكر الديني يعاني من نفس النكسة. الفكر الديني ليس ظاهرة وحدها تتسم بالتخلف؛ لأنه لو نظرنا إلى المجتمع المصري فسنجد أن الفكر المسيحي في الكنيسة المصرية هو فكر متخلف أيضًا، هذا يغضب إخواننا الأقباط لما أتحدث في هذا؛ لأن هذه هي الحقيقة أن مُجمل المجتمع المصري في حالة تخلف. فنجد الأصوات المنادية بالتقدم أصواتًا ضعيفة وخافتة ومضطهدة ومهمشة ... إلخ.

ما هي أعراض الخطاب الديني المعاصر في العالم العربي؟ ممكن تلخيص هذا العرَض في أنه خطاب ضد الآخر. إنه خطاب يرفض الآخر، إنه خطاب يمتلك الحقيقة، وأي آخر لا يوافق على هذه الحقيقة فهو عدو، خصم. هذا الآخر قد يكون الآخر الديني، قد يكون المسيحي أو اليهودي أو البهائي أو الملحد. لكن هذا الآخر قد يكون هو الآخر في الملة، الشيعي، السني. هذه ظاهرة لا نستطيع أن ننكرها الآن، ليس فقط في المجتمع العراقي لكن في جميع المجتمعات العربية. وليس خافيًا عن ذهنكم بعض العلماء المسلمين السنة، أصدروا بعض الآراء ضد الشيعة. دخل في الأمر ليس فقط العامة وإنما دخل فيه بعض ممثلي الخطاب الديني.

مثلًا كلمة شيعي في قريتي أحيانًا تختلط في ذهن الناس بالشيوعية؛ لأنه ليس هناك شرح، رغم أن المجتمع المصري مجتمع عاش قرونًا، تحت حكم الدولة الفاطمية، المفروض أن تكون المعرفة بهذا الفكر الشيعي فكر الدولة الفاطمية الفكر الإسماعيلي، المفروض يبقى فيه معرفة حتى في التعليم، لا يوجد، أنا حضرت محاضرة في جامعة القاهرة، أستاذ في قسم اللغات الشرقية، وهو بجانبي على المنصة، ومتخصص في اللغة الفارسية، وقال كلامًا عن الشيعة، لم أستطع أن أمنع نفسي على المنصة أن أقول له هذا عار عليك، وعلينا، وعلى الجامعة. إنك رجل تعرف اللغة الفارسية وتتكلم بهذا الشكل، كرجل عامي عن الشيعة والفرس ... إلخ.

كراهية الآخر أيضًا، الخطاب ضد الآخر ضد المرأة. المرأة تحولت إلى آخر، يعني كأن الخطاب الديني — وأنا هنا أتحدث عن الخطاب وليس الفكر — كأن الخطاب الديني منح نفسه الذكورية، أصبح خطابًا ذكوريًّا، وبالتالي أصبحت المرأة هي الآخر أيضًا. يصبح عندنا الآخر في الدين، الآخر في الملة، الآخر في الجنس، وبعدين الآخر في الرأي؛ يعني لا هو مسيحي، ولا يهودي، ولا شيعي، ولا امرأة، لكنْ له رأي مختلف.

هذا الخطاب ممكن أن نذكر أمثلة كثيرة جدًّا، جدًّا، لكن لا أريد أن أدخل في الأمثلة؛ لأن أنا الآن مهتم أن أضع ما يسمى أعراض المرض. هذا الخطاب خطاب ضد الآخر، والآخر هنا يتسع للآخر في الدين، الآخر في الملة، الآخر في الجنس، الآخر في الرأي. وبالتالي أصبحت مساحة الخطاب الديني الذي هو خطاب يمتلك حقائق كثيرة جدًّا، لا يستطيع أحد، أو لا يجب على أحد أن ينازعه في هذه الحقائق.

أنتقل إلى كيف وصلنا إلى هذه الحالة؛ كيف وصل الخطاب الديني إلى هذه الحالة؟ طبعًا، في كل هذا التحليل ربما لا أتعرض إلى السياق الثقافي والاجتماعي ... إلخ. لكن مفهوم أن كل هذا يحدث في سياقات. أنا أطرح السؤال الآتي: ما هو شكل الفكر الديني الذي وصل العالم العربي إليه وهو يدخل على أبواب العالم الحديث أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر؟ لا بد أن نبحث عن شكل الفكر الديني الذي صار مهيمنًا. الله أعلم، ممكن نقول من القرن الثالث عشر، ممكن نقول من القرن الرابع عشر، حتى القرن الثامن عشر، عندنا أربعة قرون نستطيع أن نحدد الفكر الديني أو نمط الفكر الديني المهيمن، بأنه الخطاب الفقهي، أو الرؤية الفقهية للإسلام. قبل القرن الثالث عشر، أو القرن الرابع عشر، كانت فيه رؤًى داخل الإسلام. الرؤية الفقهية كانت واحدة من هذه الرؤى. كانت هناك الرؤية اللاهوتية، علماء الكلام، بالفِرق المختلفة، المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، والحنابلة ... إلخ، كل هذا كان ثراءً. هناك اختلافات في مفاهيم أساسية في الدين، هناك اختلاف في التوحيد، ماذا يعني التوحيد مثلًا. هذا كان نقاشًا، هذا الأمر اختفى، لا نجد له صدًى في الأربعة قرون من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر. الفكر الفلسفي، سواء كانت الفلسفة الإشراقية أو كانت الفلسفة العقلانية، كنا نتحدث عن ابن رشد ونتحدث عن ابن سينا والفارابي، كان فيه رؤية فلسفية من داخل منظومة الإسلام. رؤى من داخل منظومة الإسلام يمكن أن نطلق عليها الرؤية اللاهوتية، الرؤية الفلسفية. داخل هذه المنظومة أيضًا الرؤية الصوفية، التي بدأت مبكرًا جدًّا في حركة الزهد، وأسستها امرأة في بغداد اسمها رابعة العدوية. وهي

بداية نظرية الحب، وبعدين نظرية العرفان، عاملها واحد مصري، وبعدين كيف تطور الفكر الصوفي؟ الفكر الصوفي رؤية للعالم يمكن أن نسميها الرؤية الصوفية لكن داخل كل هذه الرؤى رؤى مختلفة. كل هذا اختفى وترك المجال لهيمنة الخطاب الفقهي، ما يسمى الآن في الخطاب العام الشريعة. ما أصبح يسمى ويختصر الإسلام في الشريعة.

فلا بد لكي نعرف المرض أن ندرس هذا الخطاب الذي وصلنا، ما هو نوع هذا الخطاب الفقهي، الذي امتد وتضخم تعرض أحيانًا في سياق القرن التاسع عشر، والقرن العشرين، إلى نوع من المقاومة. سوف نتكلم عنها. لكن عاد بقوة مرة أخرى ليكون هو الخطاب المهيمن على الرؤية الدينية، الرؤية الإسلامية للعالم، الحرام والحلال ... إلخ. لا بد أن نطرح البنية المعرفية لهذا الفكر، الرؤية الفقهية للعالم؛ لأن الفكر الإسلامي المعاصر قائم على هذه الرؤية. البنية المعرفية تقوم على الآتي: أن هناك مصدرًا أساسيًّا وجوهريًّا للمعرفة، هو القرآن الكريم، وبنص الإمام الشافعي مؤسس هذه الرؤية للعالم، أن القرآن فيه حلول لجميع المشاكل، الماضي والحاضر والمستقبل، فيه الهدى، حتى أكون دقيقًا، فيه الهدى لهذه الحلول، ويطرح الإمام الشافعي في كتاب الرسالة وفي كتاب الأم كيف نقرأ القرآن. أُضيفَ إلى هذا النص الأساسي الأول، السنة، لماذا؟ لأن السنة اعتبرت هي الشارحة للقرآن.

السنة وهي أفعال النبي وأقوال النبي، وسلوك النبي وعلاقة النبي بأصحابه، كيف وافق على أقوالهم أو رفض أقوالهم ... إلخ، أصبحت هي المصدر الثاني. الإمام الشافعي قام بخطوة هامة جدًّا، جدًّا، أنه جعل هذا المصدر الثاني وحيًا، الإمام الشافعي الذي صنع ذلك، يعني القرآن وحي هذا جميع المؤمنين يؤمنون به، كلام الله كل المسلمين يؤمنون بذلك. الإمام الشافعي أراد أن يؤسس نوعًا من القداسة للسنة، فقال إنها أيضًا وحي — طبعًا اعتمد على بعض النصوص من القرآن — وإن كانت بلغة النبي، والفرق بين القرآن وبين السنة: أن كليهما وحي من الله، ولكن لغة القرآن هي لغة الله. ولغة السنة أو لغة الأحاديث هي لغة محمد. هذا هو الفرق، يعني كلاهما مقدس على مستوى المضمون، على مستوى اللغة، القرآن مقدس، الحديث بشري على مستوى اللغة فقط، هذا هو المفهوم السائد حتى هذه اللحظة.

لبناء نظرية تشريعية، لم يكن يكفي القرآن والسنة، خاصة أن السنة لم تكن قد جُمعت والأحاديث لم تكن قد جُمعت ودونت، وأن هذا أخذ على الأقل مائة وخمسين سنة، بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، حتى استطاع البخاري أن يضم الأحاديث،

ويَنخل الأحاديث، ويطبق منهج نقد الحديث ... إلخ. احتاج المسلمون من أجل إقامة هذا البنيان الفقهي، الذي أعتقد أنه بنيان فقهي شامخ، لو لم نجد حلًّا واضحًا في القرآن ولا حلًّا واضحًا في السنة أمام مشكلة، إزاء مشكلة؟

فأضيف إليهما الإجماع، كعنصر ثالث، لكن الخلاف بينهم إجماع من؟ هذا سؤال خطير، إجماع مَن؟ طبعًا المعتزلة يرفضون الإجماع، الخوارج يرفضون الإجماع؛ لأن الإجماع ارتبط بما يسمى تأسيس سلطة مركزية في عصر الدولة الأموية، وعصر الدولة العباسية. فكل من كان خارج هذه السلطة المركزية رفض الإجماع، يعني الإجماع في بنيته مفهوم سياسي، ثم حُمِّل دلالات دينية، بعد ذلك. يعني الفصل بين التطور الحادث في المجتمعات الإسلامية، وتطور الفكر مسألة مهمة جدًّا، نجد أن الذين رفضوا الإجماع هم الذين كانوا خارج هذه المنظومة، هم الذين رفضوا السلطة المركزية، وقاوموا السلطة المركزية. سواء كانوا الخوارج، وسواء كانوا الشيعة.

الشيعة مثلًا يرفضون الإجماع، بشكل عام، طبعًا إجماع الأئمة هذا موضوع تاني في الفكر الشيعي، ولكن إجماع الأئمة ليس ضروريًّا في الفكر الشيعي لأن كل إمام من حقه الاجتهاد. فهذا يعطي مفهوم الإجماع في الفقه الشيعي نوعًا من السيولة لا توجد في مفهوم الإجماع. لكن اتفق الجميع في النهاية على أنه إجماع الجيل الأول، إذًا الصحابة اجتمعوا على شيء، يكون لا بد هذا الاتفاق، ذهنيًّا، نظريًّا، لا بد أنهم يستندون إلى سُنة لم تصل إلينا، لأنهم الصحابة، هم من رأوا الرسول وهم من عاشوا معه وكذا وكذا. فإذا اتفقوا على حاجة — هذا منطق مفهوم الإجماع — يبقى لا بد أنه فيه أساس في السُّنة.

لكن هذا الأساس في السُّنة لم يصل إلينا. طبعًا مفهوم الإجماع هذا يضربه الحروب التي حدثت بين الصحابة. على مسائل خطيرة، مسألة القيادة السياسية، من يكون القائد السياسي، ونعرف الحروب التي خاضتها عائشة وطلحة والزبير ضد علي في موقعة الجمل، وعارفين الحرب بين علي ومعاوية في موقعة صفين، وعارفين كل هذه الحروب. مما يدل على أن هذا الجيل الأول لم يكن هناك إجماع. اختلفوا على نظام الحكم واختلفوا على من الحاكم. واختلفوا على من الأمير ومن الخليفة. يبقى ربما يكون اتفقوا على أمور لا أهمية لها. هذا هو مفهوم الإجماع، لكن ظل هذا غير كافٍ.

فقيل بالاجتهاد، البند الرابع والأخير والأضعف هو الاجتهاد. لأنك قبل أن تقوم بأي عمل اجتهادي، عليك أن تعود إلى القرآن وإلى السنة، وأن تعود إلى الإجماع. وبعد ذلك مع تطور العصور إلى أن تعود إلى ما قاله أئمة المذهب، يعني كلما تأخر الجيل، أصبحت

الأجيال السابقة تمثل نوعًا من المصداقية، لا يستطيع الجيل اللاحق أن يتجاهلها. وبالتالي تجمدت المدارس الفقهية، المدارس الفقهية سواء نتحدث عن المدارس الرسمية الأربع، وأنا أقول المدارس الرسمية؛ لأن فيه مدارس فقهية كثيرة جدًّا هُمشت وبالتالي اختفت من التاريخ. الشافعية والمالكية والحنابلة، تجمدت هذه المدارس، بعد فترة قليلة من موت أصحاب هذه المدارس تجمدت، لماذا؟ لأنه أصبح رأي الجيل السابق في المدرسة ينضم إلى مفهوم الإجماع، داخل المذهب، فأصبح كل مذهب له مفهوم للإجماع.

عندي هنا أربعة مصادر، القرآن، الحديث أو السنة، الإجماع، الاجتهاد. الاجتهاد كان في فترة معينة كان هو القول بالرأي، وعندنا في تاريخ الفكر الإسلامي ما يسمى بأصحاب الرأي، شيخهم الإمام أبو حنيفة، كان من أصحاب الرأي، أراد الإمام الشافعي أن يُحجِم من مسألة الرأي، كان عندنا على الأقل إمامان، واحد يقول بالرأي «أجتهد رأيي ولا آلو» بحسب الحديث الذي يُنسب إلى مُعاذ بن جبل، أن الرسول أرسله ليكون قاضيًا في اليمن، وسأله بمَ تحكم؟ وهذا حديث تجده الآن يتكرر، «قال أحكم بكتاب الله، قال فإن لم تجد قال بسنة رسوله، قال فإن لم تجد، قال أجتهد رأيي ولا آلو». يعني أجتهد رأيي بكل العزم. لا يوجد إجماع هنا طبعًا.

بناءً على هذا كان الرأي شيئًا معتدًّا به في الفكر الإسلامي، وكان فيه أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، في فترة معينة، كان فيه هذا الجدل بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، وأصحاب الحديث الذين يقولون لا، لا بد من وجود حديث، عملوا نكتة على أصحاب الرأي أسموهم (الأرأيتيون) أرأيت لو كان الأمر كذا، فعملوها نكتة. كان فيه أصحاب الرأي، المؤسس أبو حنيفة، وكان الإمام مالك يقول بالاستحسان، في كتاب الموطأ يقول «ليس هناك حكم، ولكن هذا رأي استحسنته».

الإمام الشافعي حريص جدًّا جدًّا في عمله على أنه، أولًا يرفض الاستحسان، ويقول: «من استحسن فقد شرَّع» يعني وضع نفسه أعوذ بالله، مكان الله، وأراد أن يحجم من الرأي بنظرية معقدة جدًّا، في القياس، إذن حصر الاجتهاد في القياس. لكن ما معنى القياس؟ معناه أن شيئًا يحدث، أي نازلة تحدث، لا بد أن يكون لها نموذج ما في هذه المصادر الثلاثة، يعني احتمال أن يحدث شيء لا سابقة له غير وارد في هذه الرؤية للعالم، لا بد أن نجد مشابهة بين الواقعة التي نريد أن نصل إلى حكم فيها، وبين وقائع حدثت قبل ذلك.

سأذكر لكم نكتة هي ليست نكتة في الحقيقة، ولكنها نكتة، يعني أيام تحرير الكويت من الطاغية صدام، نريد فتوى من أجل حضور الأمريكان، نريد فتوى الأمريكان

هؤلاء نجس، سواء كانوا مسيحيين أو يهودًا ... إلخ. فوجدوا فقهاؤنا أن النبي، عليه الصلاة والسلام، استعان بسُراقة، وهو يهاجر من مكة إلى المدينة، يعني استعان بدليل وهذا لم يكن مسلمًا، قياسًا على هذه الواقعة يجوز الاستعانة بغير المسلم، كأن محمدًا، عليه السلام، كان عنده اختيار، وهو رجل هارب ويريد أن يصل بسرعة قبل أن يلحقوا به، كان عنده اختيار أن يجد من الغلابة الذين يتبِعونه لكي يدله في الطريق، ناس تعيش خارج التاريخ، وهكذا تم تبرير فقهي للاستعانة بالأمريكان، ولعل هذا الدليل الفقهي يستخدمه أناس ليسوا من أهل الخطاب الفقهي، الآن. هذا نموذج للقياس، كما يحدث في العصر الحديث أن نقيس حالة على حالة، نبحث بقى على حالة، ولو تتابعون برامج الفتاوى في التليفزيون، الفضائيات، تجدون يُسأل سؤال، المفتي لازم يلاقي حالة، لا بد أن يجد حالة، يعني الست ولو قالت له «الكلب الذي مر أمامي وأنا أصلي ذكر، تنفع الصلاة أم لا» يعني لو كانت الكلبة عادي، إنما هذا ذكر. أو أخلع ملابس أنا عندي كلب أخلع أمامه، الكلب الذكر. الشيخ لا يقول ما هذا الكلام الفارغ يا ستي، طبعًا بعض الناس يقولون، لكن طبعًا لازم يجد حالة ويقول لك إن سودة بنت لا أعرف من، كانت فين وراحت فين وسألت الرسول والرسول قال لها كذا. هذا يمكن أن ندرسه تحت بند تاني خالص وليس الدين، هذا موضوع للدراسة لكن يعني Mentality قادرة على أن تجد في الماضي طوال الوقت، نوعًا من الحلول، هذا موضوع القياس.

العالم الحديث دخل في مشاكل كثيرة جدًّا ليس لها قياس في الماضي، سنرى على كل حال. هذه هي البنية المعرفية، طبعًا هذه البنية المعرفية ليست هي بالضبط البنية المعرفية في علم اللاهوت، في علم الكلام، وليست هي بالضبط البنية المعرفية في الفلسفة، ولا هي البنية المعرفية للتصوف. فيه بنى معرفية مختلفة في هذه المجالات الثلاثة، على الأقل، وبنى تقول كلامًا مختلفًا، ليست هناك بنية معرفية في تاريخ الفكر الإسلامي مثلًا، لم تعرف بأهمية النص القرآني كنص مؤسس، ولا بأهمية السنة كنص مؤسس، لكن الإجماع والقياس والرأي مسائل طوال الوقت خلافية.

بالإضافة إلى أنه لا علم اللاهوت ولا الفلسفة مشغولان بقضية القوانين، التشريعات. ما أقوله أنه بناءً على هذا النسق المعرفي تم بناء علم شامخ في الحقيقة، مؤسسة فقهية كاملة وشامخة. لكن اجتهاد العلماء طبقًا لظروف عصرهم، وطبقًا لظروف مجتمعاتهم، هذا هو علم الفقه بشكل عام، هذه هي الشريعة بشكل عام. إن عدد الآيات القرآنية التي يُؤخذ منها أحكام لا يزيد على خمسمائة آية، باعتراف الفقهاء أنفسهم، خمسمائة

آية من أكثر من ستة آلاف آية، يعني ثمانية في المائة من القرآن له مدلول فقهي أو له مدلول تشريعي مباشر. خارج الثمانية في المائة، يعني الاثنين وتسعين في المائة، عندنا السرديات والقصص، والمواعظ والطبيعة، عندنا رؤية كاملة أو رؤى كاملة يمكن أن نسميها رؤى العالم في القرآن، وهذا موضوع تاني، موضوع محتاج إلى شغل، لم نبدأه بعد. لم نبدأه في سياق الفكر الإسلامي المعاصر. لم يبدأ أحد فيه بعد.

تم طبعًا تهميش الرؤى اللاهوتية للعالم، علماء الكلام الأوائل، آباء علم الكلام ثلاثة على الأقل، واحد ذُبح في المسجد، بعد صلاة العيد، نزل الوالي وقال لهم بعد الخطبة: «قوموا إلى صلاتكم وأضحياتكم، فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم لأنه يزعم قبحه الله أن الله لم يكلم موسى.» هذا بداية نظرية ما يسمى نظرية خلق القرآن، ولها سياق معقد جدًّا، جدًّا، لا بد أن يدرس في سياقه. وغيره قُتلوا الثلاثة. المعتزلة تعرضوا للاضطهاد. والمعتزلة اضطهدوا خصومهم، وتعرضوا للاضطهاد أيضًا. ابن حنبل تعرض للاضطهاد، يعني لم يخلُ من الاضطهاد لا يسار ولا يمين. نحن في تاريخنا الحقيقة تاريخ الاضطهاد السياسي للفكر لا يُفرق بين اليسار وبين اليمين.

الفلاسفة المتصوفة تعرضوا للاضطهاد. يعني نتكلم عن السهروردي، اسمه السهروردي المقتول، رجل لقبه هكذا، قتله صلاح الدين الأيوبي، عندنا ابن رشد ومأساة ابن رشد معروفة وما حدث له من الخليفة الذي كان يعتز به جدًّا جدًّا، لكن اضطر أن يضحي به من أجل خاطر الفقهاء. كانت حرب والخليفة يريد أن يفرض ضرائب جديدة في الأندلس، ولكي تفرض ضرائب جديدة تحتاج إلى الفقهاء معك، والفقهاء قالوا له لكن ابن رشد واقف لنا هنا، وابن رشد فقيه، له كتاب في الفقه.

هذا أدى إلى تهميش، هذه الرؤى الأخرى في تاريخ الفكر الإسلامي. اللاهوت، الفلسفة، والتصوف. وهذا كان طبعًا في سياق انحدار كامل لهذه الحضارة، يعني في النصف الثاني من عصر الدولة العباسية تقريبًا كل الخلفاء قُتلوا. من مات مسمومًا، من خُزقت عينه. تغير القوى السياسية، ثم مجيء المغول، استيلاء المغول على بغداد. وبغداد دي طول عمرها مسكينة الحقيقة ... إلخ. كل هذا أدى إلى انحطاط عام، هذا الانحطاط العام، أدى إلى تهميش هذه الرؤى، لم يبقَ إلا هذه البنية الفقهية، أو ما يسمى الرؤية الشرعية للإسلام. التي وصلت إلينا في القرن الثامن عشر. صورة الإسلام التي وصلت في عصر النهضة هي هذا الإسلام، المرتبط برؤية واحدة هي الرؤية الفقهية للعالم.

النقطة الثالثة: أزمة الحداثة؛ لأن النهضة مرتبطة بالحداثة، الحداثة مرتبطة بالهجمة الاستعمارية على العالم الإسلامي وعلى العالم العربي، ليس هناك شك أن

نابليون حينما حطَّ أقدامه على أرض مصر وعمل صدمة، وعمل إزعاجًا لعلماء الأزهر. وللمماليك، الذين اكتشفوا أن هذا عالم جديد، وهذه كانت بداية السؤال، ماذا حدث؟ ماذا جرى؟ والسؤال الذي تجدونه متكررًا فيما يسمى مشروع النهضة، سموها النهضة، سموها اليقظة، وسموها الحداثة. هو: لماذا تخلفنا وتقدم الآخرون؟ ستجدون هذا السؤال متكررًا عند الأفغاني وعند محمد عبده وعند رشيد رضا، ومتكررًا في الهند. ومتكررًا في كل مكان. وهو السؤال الذي ما زلنا فيه حتى الآن، نحن طوال الوقت نسأل هذا السؤال. هذا كان السؤال الذي كان مركز ما يسمى بأزمة الحداثة، ما هي مشكلة أزمة الحداثة؟ الحداثة مُنتج غربي وجاءت محمولة إلى هذا العالم من خلال الحامل الاستعماري، يعني اكتشفنا الحداثة والمجتمعات الحديثة من خلال أرضك تُنتهك، اعتداء على الهوية ... إلخ. لا نريد أن ندخل في هذه الأشياء.

الصدمة: التي يمكن أن نراها في كتابات واحد مثل الجبرتي، مؤرخ مثل الجبرتي، هذه الصدمة خلقت نوعًا مما يمكن أن نسميه جدلية القبول والرفض، لا شك أن الرواد الأوائل وجدوا في هذه الحداثة أشياء مقبولة، وفيه هناك أشياء لم يستطيعوا تقبلها، هذه الأشياء المقبولة تتصل بالمجتمع الحديث شكل الحكم الحديث، البرلمان، الديمقراطية التي تم تقبلها تحت إعادة تأويل الشورى، شكل الدولة، الطرق، الكباري، المستشفيات، التقدم التكنولوجي. كل هذا ليس من الصعب قبوله. العقلانية: وجد الرواد الأوائل أنها لا تتناقض مع العقلانية التي وُجدت في تاريخ الفكر الإسلامي، ومن هنا بدأ — مثلًا — جمال الدين الأفغاني يقرأ في الفلسفة، فلسفة ابن سينا. أول مرة نجد حضورًا للفلسفة، عند مفكري النهضة، وجمال الدين الأفغاني كان في تركيا كان «هيروح فيها» لأنه عمل محاضرة عن مفهوم النبوة واستعان برأي الفارابي والفلاسفة عن النبوة، العلاقة بين النبي والفيلسوف ... إلخ. هذا لم يكن المجتمع يستطيع أن يتقبله؛ أن النبي هو إنسان عادي لكنه يمتلك مُخيلة قوية، يستطيع من خلال هذه المخيلة القوية أن يتصل بالملأ الأعلى، الذي يتصل به الفيلسوف لكن من خلال تأمله العقلي. هذه نظرية النبوة عند الفلاسفة.

فتم قبول الحداثة بشرط ألا تتعارض مع التراث الماضي، ولكن التراث الذي كان الرواد ينظرون إليه هو التراث العقلاني. سنجد أن محمد عبده — مثلًا — يشير إلى المعتزلة كثيرًا، في تفسير المنار، وبدأ حوار حول ابن رشد في هذا الوقت، يعني العالم الإسلامي عرف ابن رشد في القرن التاسع عشر تقريبًا، حينما كتب الرجل الفرنسي

رسالته عن ابن رشد والرشدية. ورد عليه جمال الدين الأفغاني، ودخل في المعركة فرح أنطون، ودخل محمد عبده، فنحن اكتشفنا ابن رشد في الحقيقة شكرًا «لأرنست رينان».

نستطيع أن نقول في الفترة الأولى، في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كانت المحاولة التي قام بها الرواد: هو تحديث الفكر الإسلامي. أي جعل الفكر الإسلامي يتلاءم مع قيم الحداثة، دون الإضرار بالأصول، المؤسسة لهذا الفكر الإسلامي، بالذات القرآن، لكن السُّنة تعرضت لبعض النقد، الأحاديث الكثيرة التي ليس لها لازمة، والتي ليس لها معنى، محمد عبده، بحذر شديد ينقد هذه الأحاديث، خاصة ما ورد عن نزول الملائكة، حتى هذا في القرآن، نزول الملائكة في بدر، والملائكة كم ألف حاربوا مع المسلمين. محمد عبده يرجع إلى المعتزلة والمعتزلة يقولون، والله المؤرخون قالوا لنا بالضبط عدد القتلى في معركة بدر، المؤرخون قالوا لنا من قتل من، فنعرف ما حدث بالضبط تاريخيًّا، يبقى الملائكة نزلوا عملوا أيه بالضبط؟ فمحمد عبده يرى في الآية، وهذه هي القراءة ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ (سورة ٨ الأنفال: ١٠) بُشرى، طمأنة للقلوب، يعني نأخذها حرفيًّا. محمد عبده له محاولات مهمة جدًّا، جدًّا، ضد التأويل الحرفي.

كان فيه ثلاثة تحديات على الأقل: تحدي العلم، التفكير العلمي. تحدي العقلانية. وتحدي البنية السياسية الحديثة، يعني تغيير شكل المجتمعات، الانتقال من الإمبراطوريات إلى الدولة القومية، وهذا شكل ثانٍ من أشكال الدولة، وهذا حصل بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة، هذا الانتقال. هنجد استجابات لهذا العلم، سنجد تفسيرًا، مثلًا السيد أحمد خان في الهند، تفسير المنار الجزء الذي كتبه محمد عبده ... إلخ.

يعني كان فيه محاولات نستطيع أن نقول إن هذه المحاولات طوال القرن التاسع عشر وإلى حد كبير المنتصف الأول من القرن العشرين، محاولات للمفكرين المسلمين، لتقبل النهضة، ولكن في إطار التراث وفي إطار التقاليد. الأمر الذي احتاج إلى بعض النقد، يعني مثلًا النقد الأساسي كان رفض الإجماع، أن ما اجتمع عليه القدماء جميل، لكن ليس ملزمًا لنا، حتى المذاهب أيضًا، تم نقد للمذاهب، وأن الإنسان لا يجب أن يتمسك بمذهب معين، هذا يقول أنا شافعي ... إلخ، هذا عمل حرية في تقنين القوانين، بأنه لا يلتزم المشرع الحديث بأنه يتبع مذهبًا معينًا، أنه يأخذ الآراء التي تصلح للتقنين الجديد. أصبح فيه نقد للإجماع، أصبح فيه نقد للسنة، أصبح فيه دعوة للاجتهاد، حتى خارج إطار القياس. وهنجد هذا في شغل محمد رشيد رضا، تلميذ محمد عبده والذي

كان يصدر مجلة المنار، وعندنا هنا دكتور عمرو رياض خبير في رشيد رضا ومجلة المنار، في مسألة الاجتهاد في فتح باب الاجتهاد. في مسألة الدخول في قضايا شائكة، لم يدخل فيها القدماء.

وكان الفقيه عنده من الشجاعة والجسارة أن يقول: والله هذه أمور لم يتحدث عنها القدماء، وبالتالي لا نحتاج إلى القياس فيها. نحتاج إلى إعمال العقل فيها. لكن احنا إزاء أزمة، إزاء حداثة لا يمكن تقبلها ولا يمكن رفضها، وبالتالي أصبح الحل هو تحديث الفكر الإسلامي، هنا فيه فاعل ومفعول به، الفكر الإسلامي مفعول به والحداثة فاعل. يتم تطوير الفكر الإسلامي طبقًا لمفاهيم الحداثة، هذا باختصار شديد الذي نقدر أن نقوله مشروع النهضة. أو نسميه اليقظة أو نسميه الإصلاح الديني. نسميه كما نشاء.

إلغاء الخلافة سنة ١٩٢٤م في تركيا، قلب المعادلة، لأنه هنا دولة إسلامية وهي تركيا، وتركيا الفتاة قرروا أن يدخلوا في الحداثة. من غير مشاكل، هم مسلمون، نعم لكن يفصلون بين الدين والدولة. يقيمون دولة حديثة، وشطحوا شوية، وأحيانًا المجتمعات محتاجة شطح الحقيقة. المجتمعات الحذرة لا تعمل تقدم، وهذا خلق في الجزء العربي من العالم، وفي الجزء الهندي من العالم مشكلات كثيرة جدًّا. حين اختفى منصب الخليفة، الذي كان قد فقد معناه منذ زمن طويل، بل إن المجتمعات العربية التي كانت تحت حكم العثمانيين، كانوا لا يكفون عن مناوأة العثمانيين. ولا عن الشكوى من الاستبداد العثماني ولا عن الشكوى من السلطان عبد الحميد شخصيًّا، عبد الرحمن الكواكبي في طبائع الاستبداد يكاد يكون هشم السلطان عبد الحميد، الخليفة. لكن فجأة اختفى المنصب، وهذه مسألة سيكولوجية، سيكولوجية جماعية. اختفى المنصب فكأن العالم العربي أو العالم الإسلامي أصبح عاريًا. وهنا خُلقت مشكلة الهوية، لو أردنا أن نرجع لتاريخ نشأة أزمة الهوية ومشكلة الهوية نرجع إلى هذه اللحظة.

الاحتفال الذي قام في العالم العربي، بناءً على قرار الكماليين؛ لأنه كان فيه قرار قبل إلغاء الخلافة وهو الفصل بين السلطنة والخلافة، يعني الخليفة قالوا له ظل خليفة في إسطنبول، لكن الحكومة ستكون في أنقرة، لا دخل لك بالحكومة، فلغوا السلطنة وتركوا الخليفة، هذا القرار قوبل باستحسان شديد في مصر، وقوبل باستهجان شديد في الهند، والهنود في هذا الوقت قالوا إن هذا تحويل الإسلام لفاتيكان. سلب السلطة السياسية عن الخليفة. المصريون احتفلوا بذلك؛ لأن الخليفة على الأقل لن يكون هو رئيس الدولة التركية، سيكون خليفة لكل المسلمين، لكن إلغاء الخلافة خلق رد الفعل المباشر. وهذه

بداية أزمة الهوية، من نحن؟ والمتتبع للأدب الذي كُتب في هذه الفترة يكتشف أن هذه فعلًا لحظة لا يمكن إنكار دورها في خلق الأزمة.

رشيد رضا وأنا طوال الوقت أتناقش مع الدكتور عمرو في هذه المسألة، رشيد رضا تحول من عقلانية محمد عبده تدريجيًّا إلى الوهابية، ولازم ندرس هذا التحول، فلا نكتفي بأن نلعن الرجل، هناك مقالات كثيرة جدًّا تلعن رشيد رضا، ونحن لا نريد أن نلعن، نريد أن نفهم. أنا رأيي، محمد عبده لو عاش — توفي ١٩٠٥م — لكن رشيد رضا عاش ورأى الأزمات تتراكم، ومشكلات الغرب مع العالم الإسلامي، عاش تجارب أكثر قسوة على المجتمع من الفترة التي عاشها محمد عبده. فتحول تأييده للأتراك، كان تأييدًا للفصل بين السلطنة والخلافة، إلى نوع من اكتشاف أن الإسلام الحقيقي عند الوهابية، هؤلاء الأتراك يعني هم خارجون عن الإسلام، هذا تحول، خذوا بالكم، أن محمد رشيد رضا هو هو شيخ حسن البنا الذي أسس الإخوان المسلمين، والإخوان المسلمين ١٩٢٨م يعني أربع سنوات بعد إلغاء الخلافة، والبند الأول في رسائل حسن البنا، أسلمة مصر، وجد أن مصر قطعت شوطًا طويلًا في الحداثة، في التعليم، في زي المرأة، في خروج المرأة، في تعليم المرأة، ونستخدم التاريخ الإفرنجي وليس التاريخ الهجري، الناس تقول هالو، باي، لم يعودوا يقولون السلام عليكم، قوي مثل زمان. فيه تغير في شكل الحياة، تغير في التواصل بين البشر.

كل هذا كان خروجًا عن النسق، إعادة مصر للإسلام، أسلمة مصر، كنموذج يمكن أن يُطبق بعد ذلك على بلدان العالم العربي والإسلامي، تمهيدًا، أو لإعادة تأسيس الخلافة. لكن كانوا الخطين الموجودين في هذا الوقت، من سنة ثمانية وعشرين إلى الخمسينيات، إلى الستينيات، نستطيع أن نقول إنه كان فيه هذا التيار، تيار الأسلمة يقابله على نفس الدرجة من القوة التيار المضاد للأسلمة، ليس التيار العلماني، هناك فرق أن يكون الإنسان نقيض الأسلمة وأنه يبقى علماني، العلمانيون الحقيقيون الذي يطالبون بفصل الدين عن الدولة في تاريخ الفكر العربي الحديث قلائل، يمكن معظمهم من الشوام، معظمهم من المسيحيين، وهذا شيء طبيعي جدًّا جدًّا، وقلة قليلة من المسلمين؛ لأنه من أول دستور مصري، هو الإسلام دين الدولة، دستور ١٩٢٣م. في تنامي هذا الخط، خط الأسلمة، وخط الأسلمة يعتمد على الرؤية الفقهية للعالم، أكثر مما يعتمد على تطوير الفكر اللاهوتي، ولا تطوير للفكر الفلسفي، وتغيير للرؤية وتطوير أحيانًا للرؤية الفقهية للعالم.

نضيف إلى هذا واحدًا مثل الفيلسوف محمد إقبال، مثلًا، محمد إقبال فيلسوف هندي، وهو رجل درس الفلسفة ودرس في الغرب، وكتب كتابًا مهمًّا جدًّا، وهو إصلاح الفكر الديني Reconstruction of Islamic thought، القراءة الدقيقة لهذا الكتاب تكشف أن البذور الإسلامية موجودة عند محمد إقبال، فيلسوف ضد العلمانية، ضد القومية، لكن في سياق الهند؛ لأن العلمانية والقومية في سياق الهند كانت تعني من منظور المسلمين الهنود سيطرة الهندوس على المسلمين، فوراء هذا الرفض للعلمانية، الرفض للقومية، الرفض للفكر العقلاني حتى في التراث الإسلامي، ووراءه ما يمكن أن نسميه ذهنية عقلية الأقليات، التي تجد حماية في منظومة من القيم الأخلاقية والروحية والتشريعية اسمها الإسلام، والذي يقرأ خطاب محمد إقبال سنة ١٩٣٠م في جمعية المسلمين في الهند، يكتشف هذا ببساطة شديدة جدًّا، وهو يعتبر الأب الروحي لدولة باكستان. ما أقصده من هذا النموذج؛ أن الفصل بين الفكر العلماني المستنير، وبين الفكر الإسلاموي، ليس دائمًا حادًّا، وليس دائمًا بهذه الحدة، بدليل أن انقلابات حصلت عند الشيوعيين المصريين، إلى أنهم أصبحوا إسلاميين، إيمانًا بنظرية أيديولوجية الجماهير، إذًا أنت تدافع عن مصالح الجماهير والجماهير في هذا الجانب. عادل حسين — الله يرحمه — أهم شيوعي وعالم اقتصاد مصري، أصبح زعيمًا لحزب إسلامي، اسمه حزب العمل. لا نستطيع أن نتكلم عن أفكار منفصلة، إنما أفكار تدور في سياق، بالتالي يمكن الانتقال من هذا المعسكر إلى هذا المعسكر.

أهم مؤسس فكري للفكر الإسلاموي الحقيقي هو أبو الأعلى المودودي، الهندي أيضًا، وأبو الأعلى المودودي أثر في واحد مصري اسمه سيد قطب، عادة التأثير يخرج من العالم العربي على العالم الإسلامي، هنا عقلية الأقلية، وتحليل خطاب سيد قطب هو تحليل لخطاب أقلية، المسلمون صاروا أقلية، صاروا أغرابًا، «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء». هذا حاضر المسلمين أصبحوا أقلية، هم المسلمون الحقيقيون من نظر سيد قطب، وبالتالي عليهم أن يهجروا هذا المجتمع، هذا مفهوم الهجرة، وأن يخرجوا خارج المجتمع، ليتقووا ويبنوا أنفسهم، كما فعل النبي حينما خرج من مكة إلى المدينة. النموذج هو نموذج الماضي، ثم يعودون إلى هذا المجتمع بقوتهم، كما عاد محمد بجيشه، إلى مكة ففتحها، هذه أفكار سيد قطب ببساطة شديدة؛ لأن الأفكار بعد ذلك التكفير والهجرة أخذوها، تكفير المجتمع وتكفير العالم كله، مسبوق فيه سيد قطب بأبي الأعلى المودودي، العالم كله يعيش في جاهلية، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، لماذا؟ لأنها لا تُقيم حكم الله.

التصور الفلسفي عند المودودي أن العالم هو عبارة عن دولة، يحكمها الله، الكون، وبالتالي الدولة التي على الأرض يجب أن تكون انعكاسًا لهذه الدولة الكونية، لكن لأن الله لا يستطيع أن يحكم على الأرض، فقد زوَّد الله العالم بالكتاب، حتى يحكموا به، ومن هنا قراءة أبو الأعلى المودودي، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ هي نفس القراءة التي يرددها سيد قطب، تلميذ مخلص للمودودي.

من سيد قطب خرج ما يسمى الجماعات المتطرفة، القطبيون، التكفير والهجرة وبعدين الجهاد ... إلخ، بتشجيع من الدولة، الدولة لم تفقد إسلامها أبدًا، ولا رئيس في العالم العربي، غير بورقيبة ربما، تجرأ أن يقول إن فيه حاجات في الدين تنتسب إلى الماضي. بورقيبة هبِّل شويه، وهذا الهبل وأنا أقول لأنه أحيانًا المجتمعات محتاجة إلى هذا الهبل، هذا الهبل أقام مجلة المرأة، التي الإسلاميون أنفسهم يدافعون عنها، المرأة المسلمة المنقبة تدافع عنها؛ لأنها تعطيها حقوقًا متساوية، هذه المجتمعات محتاجة إلى مغامرة، أحيانًا.

المشكل الذي هو أصبح تحديث الفكر الإسلامي، انقلب، أصبح: أسلمة الحداثة، أسلمة الفكر الحداثي، وهذا نجده على مستويات فلسفية عند واحد الله يرحمه عبد الوهاب المسيري، وعند واحد ربنا يعطيه طول العمر، أقل فلسفية وأكثر ديماجوجية اسمه محمد عمارة، أنا لا يمكن أن أضع محمد عمارة على المستوى المعرفي والعقلي بجانب المرحوم عبد الوهاب المسيري. إنما كلاهما ينطلق من منطلق واحد، ما يسمى بمرض الحداثة، التي تحتاج إلى مقوٍّ إسلاميٍّ، وهو ما يسمى بأسلمة الحداثة. طبعًا أسلمة الحداثة تأخذ أشكالًا فجة كثيرة جدًّا، أسلمة المعرفة: هناك مؤسسات في أمريكا، وماليزيا، اسمها أسلمة المعرفة، أية معرفة يصدرها العقل الإنساني لها أصل في القرآن. طبعًا الإعجاز العلمي للقرآن، قضية ثانية، كل نظرية تخرج لها أساس في القرآن، طبعًا السؤال المضحك، أو يجب أن يكون مضحكًا، إذا كان كل حاجة لها أساس في القرآن لماذا لم يكتشف المسلمون هذه الحاجات؟ وليه من ليس عنده أي فكرة عن القرآن ولا عمرهم قرءُوه هم الذين اكتشفوا هذه النظريات. هي أسلمة الحداثة. أنت لا تستطيع أن تنكر الحداثة، الحداثة واقع، واقع نعيشه في أزيائنا، نعيشه في تطور لغتنا، نعيشه في كل مكان. إنما نريد أن نعيش الحداثة بوجهنا ونفكر بالنظر إلى الخلف، هذه هي المشكلة.

أنا شرحت الأساس؛ كيف وصل الفكر إلى هذه الحالة التي نحن فيها، محاولًا أن أجد الجذور لما يسمى أعراض المرض، الجذور التاريخية والجذور الاجتماعية، إننا لا يمكن أن ندرس فكرًا إلا من خلال وضعه في سياق، تاريخي وتطوري.

ما هي المقولات الرائجة في الخطاب الديني، والتي أريد أن أركز عليها، طبعًا هنا لن أدخل في قضايا، ولن أدخل في تحليل ماذا يقول، عن المرأة، إنما في أي كلام ضد المسيحيين، في أي كلام ضد الشيعة والسنة، في أي كلام ضد الآخر في الرأي، في أي اتهام بالردة، في أي اتهام بالكفر ستجدون هذه المقولات الأساسية.

(١) لا اجتهاد فيما فيه نص: ساعة ما يلقيها في وجهك لا تستطيع ردها، لكن سأقول لك كيف تردها؛ لأنها قائمة على أكذوبة تخلط بين كلمة نص في الفقه الإسلامي وكلمة نص كما نفهمها في اللغة الحديثة، خلط بشع، كلمة نص في اللغة الحديثة يعني بنية لغوية كاملة، حينما نقول القرآن نصٌّ لغويٌّ، نصِف القرآن كله، ببنيته بتقسيمه إلى سور بتقسيم السور إلى آيات، بترتيب السور. حينما نقول على مسرحية أو على رواية أو على كتاب إنه نص، فنحن نقصد بنية كاملة.

لكن كلمة نص في نظرية الفقه الإسلامي وفي التاريخ الإسلامي لها معنى ثانٍ: قسموا القرآن إلى مستويات، مستوى من مستويات المعنى في القرآن، مستوى اسمه النص، وهذا هو الواضح وضوحًا بيِّنًا يفهمه الحمار، أي أحد يعرف لغة عربية، يفهم هذا النص، لا تحتاج إلى علم ولا معرفة ولا حاجة. ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ مفهوم لأي أحد، أن الله واحد، لكن ليس مطلوبًا من هذا الحد أن يفهم الفرق بين (أحد) وبين (الله إلهكم إله واحد)، هذا موضوع تاني، سندخل في التصوف وسندخل في اللاهوت، سندخل في قصص تانية. لكن أي واحد يستمع إلى عبارة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ يعرف أن القرآن يعلمه أن الله واحد.

من هنا في هذه العبارة نص، أي إنها واضحة وضوحًا بينًا. مثلًا إن القرآن يعمل نوعًا من الكفارة لارتكاب خطأ في الحج، مثلًا، فيقول: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (سورة ٢ البقرة: ١٩٦) هذا نص، لأنه لم يتركك تجمع ثلاثة وسبعة حتى لا تغلط، وهذا الإمام الشافعي يعطي هذا المثال للنص، أي الواضح وضوحًا بينًا. هذا مستوى ويقول الفقهاء، «والنصوص عزيزة»، يعني قليلة، قليلة جدًّا، لم يكن يجرؤ فقيه في العصر الكلاسيكي أن يقول إن هذا نص في كذا إلا بحذر شديد جدًّا، لأن كلمة نص معناها شيء لا خلاف عليه، والخلافات كانت كثيرة حتى في التفاصيل.

بعد النص يقولون، المحتمل: مستوى ثانٍ من المعنى، محتمل، فيه احتمال، فيه احتمال أن يكون مجازًا أو أن يكون حقيقة، لكن عليك أن ترى هل هو مجاز أم حقيقة. بعد ذلك المُجمل، مثل «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة».

مُجمل، لم يزودك القرآن كيف تقيم الصلاة، ولا مقادير الزكاة ... إلخ، وقالوا إن السنة تُفصِّل المجمل في القرآن، وإن القرآن أحيانًا يفصل ما أجمله في مكان، يفصله في مكان آخر، لكن المحتمل قد يتضمن دليلًا يرده إلى الظاهر، مثلًا (القُروء) هل القُروء ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ للمرأة التي يموت عنها زوجها، هل القرء هو الطهارة أم الحيض، يعني ثلاثة قروء ثلاث حيضات أم الطهارة، وهذا خلاف بينهم؛ لأن هذا مُحتمل؛ لأن اللغة تتضمن هذا الاحتمال، اللغة مليئة بعبارت تحتمل معاني وأنقاضها، كما يقال البصير تُقال للأعمى. وكما يُقال للصحراء مفازة، وهي مَهلَكة؛ لأن اللغة مليئة بما يسمى تحويل الدال إلى شيء أجمل، حين تقول عن الصحراء مفازة، إنك ترجو من تحدثه أنه إن شاء الله سيمر من الصحراء ولن يحدث له شيء، حين تقول عن الكفيف بصير؛ لأن هذه للغة مؤدبة، لا يصح أن تقول لضعيف النظر، أنت أعمى مثلًا. عملوا هذا في طه حسين في امتحان بالأزهر، قال له يا أعمى، شيخه في اللجنة، اللغة مليئة بهذه الاحتمالات اللغوية، هناك الغامض: وهو المتشابه مستوى تالٍ.

كلمة نص في التراث الإسلامي ليس معناها القرآن كله، وأيِ نصاب، وأي كذاب، لأنه إما عن جهل، وإما عن تزييف، وكلاهما سيئ. لا اجتهاد لما فيه نص، يمكن أن نبدله لا اجتهاد إلا في النصوص، لماذا؟ لأن النصوص مُعطًى لغوي، وهنا الفلسفة وعلم الكلام يعلمنا. ابن رشد عامل مستويات المعنى في القرآن خمسة، وأنا أحيانًا أعملها نوعًا من الترميز بالألوان: الأبيض، اللون الأبيض، الذي لم يتكلم عنه القرآن، فهو خارج إطار سلطة النص، العقل، ابن رشد وهو يناقش العلاقة بين العقل وبين الشريعة يقول، ما سكت عنه الشرع ما هو؟ يكون في العقل، وهذه مدرسة الأندلس مدرسة ابن حزم.

وهناك اللون الأخضر: ما يتفق فيه القرآن مع العقل، وهنا هو يصرُّ أن هذا في أصول العقائد، يعني في النصوص مثل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾. وبعد ذلك الأصفر: وهو الذي يتعارض فيه القرآن مع العقل، وهنا يجب على العقل أن يؤوِّل، طبقًا لرؤية العقل؛ لأنه غامض، لكن غامض يمكن تأويله، وقد قام علماء الكلام بذلك. وهناك الأحمر: الذي من الخطر جدًّا أن تؤوِّله، ليس خطرًا؛ لأنه خطأ، إنما خطر على العامة، مثل تأويل الحساب والعقاب في الآخرة، هل البعث بالجسد أم بالجسد والروح. يقول ابن رشد: الفلاسفة يتكلمون فيها، لكن بالنسبة للذي لا يتعاطى الفلسفة، والذي لا يدرك الفلسفة، هذا كلام يكون ضارًّا به، طبعًا ابن رشد يتحدث يا إخوان في سياق القرن الثاني عشر. حيث المعرفة في ذلك القرن هي معرفة الأنتلجنسيا، الأقلية، المحظوظة. ونحن الآن في عصر آخر، نحن في عصر الإنترنت، عصر ديمقراطية المعرفة ... إلخ.

إذن لا اجتهاد إلا في النص، القرآن لا يمكن أن نقرأه باعتباره واضحًا كاملًا، الفقهاء، وأنا هنا آخذ مقولة من محمد مجتهدي شبستري، وهو أحد الباحثين الشيعة في القرآن، وهو باحث ممتاز، يقول: لا يوجد شيء واضح في القرآن، من يزعم أن القرآن واضح، فليذهب يشكك في عقله. طبعًا المشكلة عند العرب فاهمين أن القرآن يتحدث عربيتهم التي يتكلمون بها، ونحن نتكلم لغة لا علاقة لها بلغة القرآن، أولًا نتكلم لغات في مجتمعات مختلفة. هذه فكرة لا اجتهاد فيما فيه نص، أكذوبة إما نابعة من جهل، وإما نابعة من تزييف.

الأمر الثاني حين يقال إن هذا معلوم من الدين بالضرورة: الحجاب معلوم من الدين بالضرورة، فيه نص لا اجتهاد فيه، وإن عدم التمييز بين المعرفة الضرورية وبين المعرفة النظرية، وهو تمييز موجود في الفكر الإسلامي، من بداية القرن الثاني الهجري، المعرفة الضرورية: هي المعرفة التي يصل إليها كل البشر، بدون نظر. هي البديهيات، حتى تنتقل من البديهيات، وهو العلم الضروري، إلى معلومات أعلى نظريًّا لا بد من أن يكون هناك عقل يعمل. يرتب هذه البديهيات في مقدمات، يبني المقدمة الصغرى على المقدمة الكبرى، ثم يستنبط منها على حسب المنطق الأرسطي الذي كان رائجًا في ذلك الوقت. الضروريات هي ما يتشارك فيه البشر جميعًا، بصرف النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، العلم الضروري هو العلم البديهي، وليست كل أشياء الدين بديهية، وبالتالي فيه مساحة واسعة لما يسمى المعرفة النظرية، كل ما يعتقده الخطاب الديني أنه بديهيات يقول إنه معلوم من الدين بالضرورة.

إن آدم نبي. كان فيه واحد اسمه محمد أبو زيد وليس نصر أبو زيد. وقال أنا لست متأكدًا أن آدم كان نبيًّا، نبي على مين بالضبط؟ قال على الأقل إن مسألة آدم نبي مبني على أدلة ظنية، وليس أدلة قطعية. لا توجد أدلة قطعية على أن آدم نبي، مبني على أدلة ظنية، ما هي الأدلة الظنية؟ ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (سورة ٢ البقرة: ٣٧). فالفكر القديم قال تلقَّى كلمات، يعني تلقَّى وحيًا، فإذا كان تلقى وحيًا، يكون نبيًّا، لكن بناءً قياسًا على هذا إذن مريم نبي أيضًا، تصبح أم موسى نبيًّا، ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾، ويكون النحل أنبياء، ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ ... إلخ. فقال ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ فقال: هذا دليل ظني، خذوا بالكم أن محمد أبو زيد في سنة ١٩٣٠م يقول على نص في القرآن إنه ظني الدلالة. وليس قطعي الدلالة، يعني ليس نصًّا بالمعنى الكلاسيكي، حينما نحب أن نحلل قطعية الثبوت وقطعية الدلالة، أولًا

قطعية يعني ضرورية، ضروري بمعنى أي أحد لا يؤمن بهذا يكون كافرًا. الضروريات قليلة جدًّا مثل النصوص.

الفلاسفة المسلمون فرقوا بين النظريات والعمليات، وقالوا لا إجماع في النظر، يعني ليس هناك إجماع في الفكر، وإنما يكون الإجماع في العمليات. إن الناس تتفق على شيء عملي أو لا. إن هناك قطعي الثبوت: يعني وصلنا بطريق محدد نحن متأكدون أن النبي عليه السلام قال هذا النص، هذا قطعي الثبوت، لكن ليس قطعي الدلالة، قطعي الثبوت معناها أن هذه الرواية فعلًا حقيقة، أثبتنا بالبحث أن النبي قالها، إن الناس الذين حملوا هذه الرواية ورووها ليسوا كذابين، لكن المعنى هل هو معنى قطعي أم ظني، طبعًا القطعي الثبوت قليل جدًّا جدًّا، يعني الأحاديث النبوية معروف أن المتواترات، أي قطعية الثبوت، قليلة جدًّا، المتواترات يعني التي رواها عدد كبير جدًّا من الصحابة، يقول لك رواه الجمع الغفير الذين يُؤمَن تواطؤهم على الكذب، ليس معقولًا أن يكذب كل هؤلاء الناس. قليل جدًّا.

فالحديث كله والسنة كلها ظنية الثبوت كلها، القرآن فقط هو قطعي الثبوت، نحن نتكلم في الثبوت الآن وليس في الدلالة. عمرو يهز رأسه؛ لأنه ليس كله فعلًا، لكني أقول كله طبقًا للقرار السياسي الذي أتخذ مبكرًا. لكن حين ندخل في التفاصيل فيه مشاكل. لكن هنا ليس أوانها. إذن قطعي الثبوت هو نص واحد، وليس قطعي الدلالة بما شرحته من قبل. إنه فيه النص وفيه المحتمل وفيه المتشابه وفيه المجمل ... إلخ.

إذن يصبح ما هو معلوم من الدين بالضرورة، قليلًا جدًّا، لكن في الخطاب الإسلامي المعاصر كل شيء معلوم من الدين بالضرورة، تغطية وجه المرأة معلوم من الدين بالضرورة. أصبحت كلمة سهلة، هذا يؤدي إلى التكفير، إذا أنكرت معلومًا من الدين بالضرورة، فأنت كافر، أنت خارج عن الملة، وبالتالي أصبح التكفير سلاحًا، لحسن الحظ أنه انتشر حتى فقد معناه، أصبح مضحكًا، أن أحدًا يقول على آخر إنه كافر.

المرجعية أصبحت كاملة لهذه الشريعة، كما تم اختصارها، أنا تكلمت عن بنية تشريعية شامخة، في تاريخ الفكر الإسلامي، إذا قُرنت بالبنية التشريعية الراهنة، فسنجد فقرًا شديدًا جدًّا، سواء مثلًا، مثال واضح، الفقهاء المسلمون تقريبًا ألغوا إقامة الحدود، تقريبًا، بالشروط المستحيلة التي وضعوها، لتطبيق حد السرقة، أو تطبيق حد الزنا، جعلوها مستحيلة، لا يمكن أن تأتي في الزنا بأربعة شهود رأوا لا أعرف ماذا، داخل إيه مثل المكحلة، وبشرط ألا يتلعثم شاهد فيهم، إذا تلعثم شاهد يُجلدون الأربعة. أنا هنا إزاء فقيه، عاش عصر دخول المجتمع العربي والإسلامي سلم الحضارة، وفي سلم الحضارة

مستحيل تطبيق هذه الأحكام، مستحيل أنك ترى ناسًا ماشية في الشارع أيديها مقطعة؛ لأنه سرق رغيفًا.

هكذا صنع الفقهاء، لم يقولوا إن هذه الأحكام منسوخة، وإنما تقريبًا نسخوها، هذه الأحكام تقام الآن فورًا، في السعودية وأحيانًا في إيران وفي باكستان، على الظن، يعني واحد يذهب يشهد أنه زنى مع هذه الست، فيأخذونها هي يقيمون عليها الحد، وليس عليه هو أيضًا، يعني الزنا أيضًا أصبح فعل شخص واحد، يعني عند الفقهاء في الفقه الكلاسيكي، الزنا يحتاج إلى اثنين، والاثنين لازم يعاقبوا، لكن في الفقه الحديث الرجل، الذكر، يكون شاهدًا، هذا مقارنة بين الفقه في عصر شموخه، لأن الفقه كان يستمد قوة من الرؤى الأخرى، المحيطة به، الرؤية اللاهوتية والرؤية الفلسفية والرؤية الصوفية؛ لأن الفقهاء كان من ضمنهم متصوفة، الفقهاء كان من ضمنهم متكلمون. غنًى. الفقيه لا يعرف شيئًا اليوم عن علم الكلام، ولا عن الفلسفة ويكره التصوف، التصوف في السعودية طبعًا ملعون.

هذا هو الحال الذي نحن فيه، وهذه الأعراض، وتلك أسبابها، أعراض المرض وأسبابها التاريخية، وبنيتها، وإيه جوهر المشكلة؟ جوهر المشكلة، أن في كل هذه المحاولات، التي أسميتها تحديث الفكر الإسلامي، ظل هذا التحديث كله خارج القرآن، ظل التحديث كله في معنى القرآن، محاولات مشكورة، في معنى القرآن، لكن في تعريف القرآن نفسه، ما هو؟ هذه كانت منطقة خارج الموضوع، كل من اقترب من هذه المنطقة، دفع الثمن، ولا يزال. الباكستاني فضل الرحمن قال: يا إخوان صحيح القرآن كلام الله، لكنه أيضًا كلام محمد، في نفس الوقت الله أوحى لمحمد بالقرآن فالقرآن كلام الله، لكن وضع في اللغة العربية، يكون كلام محمد، لا يمكن أن أتخيل — هذا كلام فضل الرحمن — أن محمد عليه السلام كان بوسطجي، يعني أخذ رسالة وسلم الرسالة.

بدليل أنك تقرأ القرآن نفسه فتجد حضورًا لأحداث، محمد حتى حبه لزينب بنت جحش، موجود في القرآن، ده من الأسماء القليلة المذكورة في القرآن، زيد، القرآن عادة لا يذكر أسماء، ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ أو أبو جهل، إنما زيد باسم الله ما شاء الله، بسبب هذه القصة. الخلاف بين محمد وبين زوجاته مذكور في القرآن، القرآن عامل حملة على زوجات النبي، ويقول لهن ما معناه «حلُّوا عنه» وإلا أجعله يطلقكن. إذا قرأنا القرآن بهذه الروح، وهي روح حقيقية، إذًا لا يمكن أن نعتبر أن محمدًا خارج الموضوع، لن نصل إلى ما ذهبت إليه السيدة عائشة، حينما نزل القرآن يقول له ﴿زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ (سورة ٣٣ الأحزاب: ٣٧).

عائشة طبعًا غيرانة، هذا شيء إنساني جدًّا، زوجة زوجها يتزوج عليها واحدة ربما أجمل أو شيء، فقالت له: «أرى إلهك يسارع في هواك»، ربك يسير على مزاجك يا محمد، نحن نتقبل هذه الرواية ليس من أجل أن نسخر منها، لكن لنقول إن هذه الروايات كونها تروى على خطرها معناها أنها روايات حقيقية.

القرآن المقدس، المتعالي على التاريخ، ما معنى الوحي؟ ما معنى المقدس؟ ما معنى التاريخ؟ ما علاقة الوعي بالتاريخ؟ كل هذه أسئلة هي الأسئلة؛ لأنها لم تناقش، تجعل من السهل جدًّا، جدًّا، تحويل مشروع تحديث الفكر الإسلامي، إلى أسلمة الفكر الحداثي. تجعل من السهل جدًّا الانقلاب، كل داخل في سياق، أنا ذكرت سياق رشيد رضا، وانقلاب رشيد رضا، هذا سياق تاريخي، ولا يمكن أن نتجاهل السياق المعاصر أيضًا، الذي يجعل إثارة هذه الأسئلة صعبة، ويطرح مهام على المفكرين، وعلى المثقفين، كيف يمكن إثارة هذه الأسئلة في هذا السياق الصعب؟ وخلق حوار حولها، وإلى أي حد تمثل هذه الأسئلة خطرًا على الإيمان، وتمثل دعمًا للإيمان، ولا بد للباحث هنا أن يكون عنده نوع من المسئولية، على الأقل أن الناس لازم تفهم أنه ليس المقصود من هذا هدم الدين، ولا هدم العقيدة ... إلخ. ما لم يحدث حوار حول هذه القضية الجوهرية، سيظل الخطاب الديني المعاصر، يأخذ الماضي الذي أُعيد تكييفه، حتى ليس الماضي المزدهر، إنما الماضي الذي أعيد تكييفه، الماضي الذي أفقره الخطاب المعاصر، لكي يجد في الماضي نموذجًا، يحل على أساسه كل مشكلات العصر.

سأختم بمسألة النقاش الذي دار حول مسألة الخُلع، في مصر، يعني المشروع المصري، وأنا أعرف الناس التي كانت وراء هذا المشروع، أعرفهم شخصيًّا، ناس يسعون إلى خلق مجتمع مصري حديث، وإلى خلق بنية قانونية تعطي مساواة بين الرجل والمرأة، خاصة مع تعليم المرأة، مع أن المرأة أصبحت وزيرة ... إلخ. لكن لا يريدون أن يفعلوا ذلك بدون موافقة المؤسسة الدينية، وأنا أعرف المعاناة التي عانوها، القصص الشخصية هنا لا تُحكى. ومع ذلك كان النقاش كله يدور حول، أن واحدة اشتكت للرسول، قالت له يعني الرجل هذا رجل كويس ورجل حلو، لكن أنا لا أحبه وأن الرسول قال لها طيب أرجعي له الحديقة التي أهداها لك، وخلاص طلقها.

نعم، هذه سابقة يُقام عليها قياس، لكن كيف تفهم السابقة؟ هل حين طلب محمد عليه السلام منه أن يُطلقها كان ينصحه، أم يأمره؟ بعض الفقهاء قال: لا، كان ينصحه، هذا لم يكن أمرًا، لأن هذا سيترتب عليه أن القاضي من حقه أن يُصدر حكمًا بالتطليق،

أم ينصح الزوج بالتطليق، فلما ترى العبقرية، دون أن يقولوا إن هذا النص ظني الدلالة، لأنهم اختلفوا في تفسيره.

لكن السؤال الأهم طبعًا، الأصدقاء الذين أتكلم عنهم طوال الوقت يتناقشون معي، والسؤال الأهم في نقاشي معهم، وأنا أقول لهم، إنك تعطي المرأة حقها في الطلاق طبقًا للخلع هذا ليس حقًّا، لأن ما تدفع ثمنه لا يكون حقًّا، الحق هو ما تأخذه بقوة القانون، إنما لكي تُطلق الست لازم تتنازل عن كذا وكذا وكذا، هذا لا يسمى حتى باللغة القانونية، لا يسمى حقًّا، قانونًا الحق هو ما يجعله القانون حقًّا لك، دون أن يكون عليك دفع ثمن هذا الحق.

أنا أطلت عليكم لكن أرجو أن أكون وضحت الأزمة، ووضحت جوهرها.

شكرًا جزيلًا.

الأسئلة وإجاباتها

السؤال الأول: أولًا: أشكرك على هذه المحاضرة القيمة، وثانيًا عندي استفسار حول موضوع انقلاب رشيد رضا، واتجاهه نحو الحركة الوهابية، حسب تحليلات الدكتور أحمد صبحي منصور، لإفشال مشروع محمد عبده، أو جمال الدين الأفغاني، والكواكبي ... إلخ، قامت الحركة أو الحكومة الوهابية بضغط على هؤلاء الذين يقومون بنشر التنوير، وبيَّن في محاضرات قيمة حول موضوع انقلاب رشيد رضا. أنا وصلت إلى القناعة أن رشيد رضا تحت تأثير تهديد الحركة الوهابية قام بهذا الانقلاب. شكرًا جزيلًا.

السؤال الثاني: نرحب بالدكتور الضيف، على المحاضرة التي أمتعتنا جدًّا، جدًّا، بالنسبة لقضية إعادة القراءة، بالحقيقة عندي موضوع وقد كتبت أيضًا إلى جمال البنا، وهو من الإسلاميين المجددين، الإصلاحيين، وما جاءني رد، فأريد أن آخذ رأيك في هذا الموضوع. يعني في سياق إصلاح الفكر الديني، والتحديث على ضوء الحداثة ومعطيات الواقع، الموضوع الجديد المتجدد على طول، الذي يصعب فيه مواجهة الواقع المتغير، بنصوص ثابتة جمال البنا في الحقيقة طالب بأنه يجب نبذ أو ترك هذا الفقه المتداول كله، باعتباره أنه كان ابن زمانه، وبالتالي نحتاج إلى تفسير جديد، وتأويل للنصوص القرآنية.

بنفس هذا السياق، وللخروج من أزمة النص، وأزمة رجال الدين بالحقيقة؛ لأنهم أعتقد استنفدوا كل ممكنات التفسير والتأويل للنص الديني، ووصلوا إلى طريق مسدود، في بعض النصوص التي أصبحت لا تتحمل التفسيرات الجديدة، فأقترح على رجال الدين، وعلى المهتمين بالشأن الديني، ولكي نخلص (احنا) العلمانيين من بعض النصوص ومن تأثيراتها على المجتمع، أقترح أن قسمًا من النصوص، يوجدون تخريجًا لها من رجال الدين، إن هذه النصوص الموجودة في القرآن، ليست جميعها منزلة، وإنما قسم منها، من وضع النبي محمد، ولكن أعطاها صفة القدسية، لإكسابها صفة الإلزام، والقوة في التطبيق، من هذه النصوص أصبح منها كثير لا يتلاءم والعصر نهائيًّا، وبالتالي لإنقاذ الدين ولإنقاذنا احنا من بعض النصوص، يعني مثلًا الزواج من أربع، يعني أي عقل معاصر، أن يقبل أربعًا، لا يوجد، وما ملكت أيمانكم، بعد أن حصلت المرأة على تعليم وعلى فرص تقريبًا متكافئة في التعليم.

السؤال هو: هل ممكن الخروج وأستمر بالبحث لأطلع النصوص؟ شكرًا جزيلًا ... آسف على الإطالة.

السؤال الثالث: أهلًا وسهلًا بالدكتور: وأحييك على محاضرتك الرائعة هذه، آخذ الموضوع الذي تحدثت فيه من منظور سياسي، وليس فكريًّا، سؤالي ينصبُّ على ما هو السبب الآن ونحن في عصر العولمة، والنهضة العلمية والتطور الهائل، في المعرفة، هناك تراجع في منطقتنا، منطقة الشرق وخاصة في الدول التي يحكمها الإسلام، أو الشريعة، تخلف للوعي التقدمي، العلمي، في عصر تطور العالم في هذا المجال، (شنو) السبب، هل هو يرجع إلى كون هناك حكومة استبدادية، تضع الدين بالنسبة إليها كخيمة، تمشي أمورها السياسية؟ شكرًا جزيلًا.

السؤال الرابع: شكرًا، نتمنى لكم (الموفقية)، في الحقيقة أنا عندي ثلاثة أسئلة، أرجع إلى المقالة التي كتبتها قبل ثلاثة أسابيع (إشكالية العقل والنقل والوحي)، أتصور أن هذه المحاضرة اليوم عندها علاقة بها، هناك موجودة جماعة العقل، من ناحية أخرى لا ينكرون مرجعية الوحي، هل تقصد جماعة العقل هم المنظومة الإسلامية، أم مجرد جماعة العقل المنتمين إلى العلمانية وغير ذلك؟

السؤال الثاني عندي، هل نستطيع أن نحدد شكل الدولة الإسلامية من خلال النصوص؟ يعني شكل دولة محددة، تاريخ المنظومة، تاريخ الدولة، وزمن الخليفة، وزمن الرئيس وزمن الديمقراطية.

السؤال الثالث، نعتمد على عنصر الزمان، وليس عنصر المكان، أنت ذكرت بحيث إن الحضارة العربية الإسلامية. وإنما النصوص كلها انعكاس لقوانينها الموضوعية الاقتصادية والاجتماعية وغير ذلك، ومن ضمنها المنظومة اللغوية الموجودة، فأنا أعتبره حسب كتاباتك قريبًا من طه حسين وطيب الزيني، من حيث انعدام عنصر المكان وإبراز عنصر الزمان، وعنصر الزمان يدخل ضمنه الوحي، واللغة وغيرهما، شكرًا.

السؤال الخامس: أشكرك على المحاضرة القيمة هذه، وسؤالي هو: الفكر الإسلامي بشكل عام لا يقبل التحديث في العهود السابقة في العهد العباسي وفي عهد الخلفاء الراشدين، هل كان معارضة تقف باسم الدين، في ذلك الوقت لم يكن هناك أي نوع من الحداثة، وإنما كانت السيطرة فقط على السلطة من أجل السلطة، بعد التحديث بشكل عام، بعد الثورة الفرنسية والثورة الصناعية، والثورة التكنولوجية، أعتقد أن الفكر الإسلامي، مع احترامي للفكر الإسلامي، وهو علاقة بين الفرد وربه، أعتقد أن الفكر الإسلامي لا يتحمل التحديث، نحن نتحدث عن الأحزاب الإسلامية المتنورة، أو الوسطية، هذه الأحزاب الوسطية إذا أتت إلى السلطة عن طريق الديمقراطية فهي بالتالي سوف ترجع إلى النصوص القدسية. هذا هو السؤال شكرًا جزيلًا.

السؤال السادس: أزمة الفكر الديني الإسلامي هل من آفاق لحلها أم لا؟ إذا أخذنا في الاعتبار في الوطن العربي والعالم الإسلامي، السلطة تختلف عن سلطة الخمسينيات والستينيات، هي سلطة البرجوازية البيروقراطية الطفيلية، والفكر الديني جزء من منظومتها، أنت حين تتحدث عن أزمة الفكر الديني، تتحدث عن أزمة النص، لكن الأزمة مرتبطة بطبيعة السلطة التي هو جزء منها، هل هناك آفاق لحل الأزمة؟ أو ممكن إنهاء هذا الفكر ككل؟ شكرًا.

سؤال مقدم الندوة: أنا آخر الأسئلة، دكتور ممكن ما معروف أن الشيعة هم أكثر من استخدم الاجتهاد، لسد ما يسمى بالفقه الشيعي، مناطق الفراغ، هذه ما فيها جاء بالقرآن ولا جاء بالحديث في منطقة الفراغ، محمد باقر الصدر، يعتبر، طبعًا أعدمه صدام سنة ست وثمانين. يعتبر ساهم مساهمة كبيرة خاصة في كتابه الذي يذكر فيه أن ما يخص التشريعات الاقتصادية أن الإسلام يمكن أن يغطي خمسة بالمائة، ما معناه أن خمسة وتسعين بالمائة يجب أن نجتهد فيها.

وهذه القضية تقودني إلى مسألة أخرى. حتى في الاجتهاد وسط المراجع الشيعية، هناك تعارض وأحيانًا تقاطع، قضية، يعني نجد مجتهدًا شيعيًّا يقول لك: هذا حلال،

وثانٍ يقول لك: لا، حرام. يعني على سبيل المثال محمد صادق الصدر، الذي اغتاله صدام بسنة الستة وتسعين، أبو مقتدى الصدر اغتاله صدام وولديه الاثنين، حلل في رمضان التدخين، أنا ما كنت بالعراق، هذا على سبيل المثال فقط. هذا أيضًا يقود إلى تقاطع وأحيانًا يقود حتى إلى نوع من العداء. وشكرًا.

نصر أبو زيد: هابدأ بالأسئلة بالترتيب، أنا لست موافقًا على تفسير أحمد صبحي منصور بمسألة أن رشيد رضا عمل انقلابًا نتيجة عوامل الترهيب والترغيب، هذا تفسير سهل، تفسير لا يضع في اعتباره التطور الاجتماعي التاريخي في المنطقة، الذي أدى ليس فقط إلى رشيد رضا، إنما أدى إلى التحول من تحديث الإسلام أو الفكر الإسلامي إلى أسلمة الحداثة.

أحمد صبحي منصور زميل عزيز، لكن مسكون بشيء ليس مريحًا، لأنك أنت تقول إن الوهابية أخطر من إسرائيل، هذا كلام ليس مريحًا، هذا كلام وراءه ما وراءه، لا أعرف بالضبط ما وراءه لأني لست مغرمًا أن أعمل هذه الحكاية؛ لأنه في خطر من الفكر الوهابي؟ نعم، فيه خطر من الفكر الوهابي. لكن فيه خطر من إسرائيل على الفكر الإسلامي؛ لأن هذه دولة، في نفس الوقت سنة ١٩٤٧م أقاموا الدولتين بمساعدة أوروبا العلمانية، دولة لليهود في فلسطين، ودولة للمسلمين في باكستان.

مجرد هذا المفهوم قوى بشكل حادٍّ جدًّا جدًّا مسألة الاحتياج إلى دولة إسلامية، وهزيمة سبعة وستين تم تفسيرها باعتبارها هزيمة الكفار على يد المؤمنين، المؤمنون هنا اليهود، والمسلمون الكفار؛ لأن الله ينصر من آمن، بصرف النظر عن بما آمن، وهذا كلام الشيخ الشعراوي، أنا لا أتحدث عن الخطورة أن هذا احتلال و... و... إلخ هذه كلها قضايا سياسية. مفهوم دولة خاصة بفئة معينة، هذا المفهوم يتناقض مع القرن العشرين، ناهيك عن القرن الواحد وعشرين. وأي مفكر أو أحد يشتغل في الفكر ويرى أن إسرائيل ليست هي عدونا الأساسي، وأن عدونا الأساسي هو السعودية والوهابية، هذا ليس كلام فكر، إلى حد كبير كلام مُلقى على عواهنه.

لماذا لم ينجح مشروع محمد عبده؟ لأسباب كثيرة جدًّا جدًّا، تحتاج إلى محاضرة وحدها، أولًا أن هذا كان مشروع جزء من مشروع الدولة، التحديث كله، تحديث الفكر الإسلامي كله، كان جزءًا من مشروع الدولة الذي بدأه محمد علي، وأخذت شكلها العام جدًّا في عصر الخديوي إسماعيل، الذي أراد أن يجعل من مصر قطعة من أوروبا. حينما يكون هناك مشروع فكري يرتبط ببنية الدولة، أو بأيديولوجيا الدولة، حين تسقط

أيديولوجيا الدولة، الدعم الذي كان يمنح لهذا الفكر يسقط؛ لأنه حدث انقلاب مثلما حدث في السبعينيات، لو نظرنا ما حدث في مصر في السبعينيات، إن خطاب الفترة الناصرية لم يكن خطابًا علمانيًّا بمعنى أنه مضاد للدين ولا مناقض للدين، هو حصل تناقض مع الإخوان المسلمين لأسباب سياسية، معروف هذا، إنما مع انقلاب السبعينيات الذي عمله الرئيس السادات، كان انقلابًا على أكثر من مستوى، على مستوى اقتصادي، مثلًا الانفتاح الاقتصادي، الذي أسماه الله يرحمه أحمد بهاء الدين «انفتاح السداح مداح»، وبعدين الانقلاب ببوصلة اتجاه مصر من علاقتها بالاتحاد السوفيتي وعلاقتها بالمعسكر الشرقي، إلى علاقة بأمريكا، وهذا كان انقلابًا داخل المجتمع المصري.

وأنا لا أدخل في التحليلات الاقتصادية، ليس لأني ضدها أو لا أعرفها، لا، لأني أتعمق في تحليل الفكر مع عدم إهدار القوانين الاجتماعية والاقتصادية. حدث تحالف بين السلطة السياسية وبين رجال الأعمال، ورجال الأعمال يريدون تحررًا اقتصاديًّا، فالسلطة السياسية تفتح لهم الحرية الاقتصادية، لكن الحرية الاقتصادية التي لم تقم في أوروبا إلا على أساس حرية الفرد أصلًا — دعه يعمل، دعه يمر — يتم تحرير الدولار، تحرير سعر الدولار، في نفس اليوم الذي يقوم فيه الطلبة بمظاهرات في الجامعة يضربون بالنار.

وأنا كتبت مقالة في ذلك الوقت، تحرير سعر الدولار ولا تحرير للطلاب، المعادلة كلها لا تستطيع أن تنفي منها هذا البُعد السياسي، لاتستطيع أن تنفي البُعد السياسي من فشل المشروع النهضوي؛ لأنه مرتبط بالدولة. ما تزال المشروعات الحديثة مرتبطة بالدولة، ودائمًا نجد كل المثقفين والمفكرين، يجب أن نتعلم من مسألة هذا الزواج الكاثوليكي بين المثقف والدولة. المثقف لازم يكون مستقلًّا عن الدولة، حتى لو الدولة تبنت شعاراته، يعني الدولة لو تبنت كل شعارات الحزب الشيوعي العراقي، لو نفترض، يجب على المفكرين الشيوعيين ألا يتحولوا إلى جزء من سلطة الدولة، يظل المفكر يراقب الدولة، ينقد الدولة، ينقد النظام؛ لأن الأفكار الهائلة حينما تتحقق على الواقع، تكتسب من الواقع تُرابًا، تكتسب من الواقع عفرة، عفار، دائمًا صرختي طوال الوقت على المثقف أن يكون حارسًا قيمًا لا كلب حراسة.

هذا لم يحدث، ولا أقدر أن ألوم محمد عبده، ولا أستطيع أن ألوم الطهطاوي، الطهطاوي أول ما محمد علي غضب عليه نفاه للسودان، وهو من عمل مشروع مدرسة الألسن والترجمة، هذا الشيخ الأزهري الذي رجع من باريس عمل كل هذا، أول ما محمد

علي غضب عليه نفاه للسودان. محمد عبده كان مفتي مصر؛ لأن مصر كانت محتاجة إلى تغيير مشروعات القوانين ... إلخ. لكن عمر الأزهر ما حبه، وهو ابن الأزهر، محمد عبده عمر الأزهر ما حبه، ولا يكاد يُذكر اسم محمد عبده إلا على سبيل التباهي (قاعة محمد عبده مثلًا).

فكلام أحمد صبحي منصور، أنا عندي طالب عمل ماجستير عن شغله، وهو طالب هولندي، يعني ليس مسلمًا ولا يحزنون، ولا أعرف ما جذبه للموضوع، وعمل الماجستير كويسة جدًّا جدًّا، عن القرآنيين بشكل عام، وأثار فزعه مسألة أن واحدًا مسلمًا مصريًّا عايش في أمريكا، وأن خطابه كله يدور على أن الوهابية هي المشكلة، وأن إسرائيل ليست مشكلة. هذا الشاب نقديًّا قال: «هذا أمريكا تدفع له.» أنا طبعًا لا أريد أن أصل إلى هذه المسائل.

تحليل الفكر يجب أن يعتمد لا على إدانة المفكرين، ولا على تصور أنهم عملاء، محمد عبده قالوا عنه عميلًا، ويقال عنه إنه كان عميلًا لا أعرف مع أيه ومع أيه. هذا لا يفسر شيئًا في الفكر، رشيد رضا عاش تجربة المجتمعات الإسلامية؛ لأن المنار كانت جريدة للمجتمعات الإسلامية كلها، وعاش أزمة العالم الإسلامي مع الغرب، التي تعقدت بعد عصر محمد عبده، فأنا أسميه تحولًا في التفكير، وهذا تحول؛ لأنه عمل اتجاهًا لا أستطيع أن أنسبه لرشيد رضا، الأفكار لا يعملها أشخاص، تعملها اتجاهات، صحيح ممكن شخص يكون مؤثرًا في هذا الاتجاه أو ذلك الاتجاه. لذلك أنا أعرف مثقفين علمانيين كثيرين جدًّا يكرهون رشيد رضا، وصديق لنا عزيز العظمة يقولك هذا ابن كلب. هو الذي أفسد كل حاجة. هذا كلام ليس فكرًا، هذا كلام نقوله في القعدات — السلفيون الآن يهاجمونه — طبعًا لأنه مجتهد زيادة عن اللزوم في نظرهم.

السؤال عن جمال البنا، وسؤالك يحتاج إلى محاضرة؛ لأني أعمل في هذه المنطقة، في منطقة الوحي والتاريخ، ليس الوحي والتاريخ كإطار خارجي، نزل فيه الوحي، إنما كإطار فاعل في بنية الوحي وفي تفصيل الوحي، وأنا لا أقول فتاوى؛ لأن الفتاوى والمحاولات هذه كلها، وأنا قلت في النهاية إن كل هذه المحاولات التحديثية كانت خارج القرآن، تكلمت عن فضل الرحمن دفع الثمن، فضل الرحمن كان سيعدم في باكستان، والرجل رحل إلى أمريكا ومات بأمريكا. محمود طه، في السودان، نفس المسألة. محمد شحرور لم يقترب من مسألة التاريخ هذه أبدًا، محمد شحرور، إطلاقًا، هذه منطقة عنده. اجتهاداته كلها أغضبت الأصوليين، لكن طبعًا كان النظام السوري ممسكًا بالناس من رقبتها، وأنا حينما كنت في سوريا قيل لي من وزير: «والله لو كنت عندنا ما كان

جرى لك ما جرى لك في مصر.» قلت له: أفضِّل ما جرى لي في مصر. وضرب هو مثالًا بمحمد شحرور، قلت له لا أحب الحماية بالنظام، قلت له مصر مجتمع صحي، «ناس زعلانة من فكر مش قادرين يردوا عليه راحوا المحكمة»، هذه حيوية أريدها، نحتاج هذه الحيوية في المجتمعات — يا دكتور ما هددوك بالقتل — التهديد بالقتل هذا من جماعات متطرفة، لكن الناس الذين لم تعجبهم الأفكار لم يسعوا للقتل، ولم يستطيعوا أن يردوا، فذهب للقاضي. ما أريد أن أقوله إيه، إن في مجتمعاتنا، لا يجب أن نطلب نُصرة السلطة؛ لأن السلطة ممكن تنصرك الآن، وبعد شهر تذبحك هي، وهذا درس يجب أن نتعلمه، ما عمله المأمون مع ابن حنبل، وما عمله المتوكل مع المعتزلة بعد ذلك.

مفهوم التاريخ مفهوم مهمٌّ جدًّا، وهذا ما نسميه كعب أخيل، في الفكر الإسلامي، إن قرارات إنسانية نتيجة لصراع في الواقع، وُصفت في القرآن، وُصفت، تحولت إلى تشريعات، طبعًا مفهوم التاريخ أنا عايز أراكم تاني فيكون هذا مشروع محاضرة وحده مستقلة. وهنا مشروع مرتبط بما قاله الفلاسفة المسلمون، وليس خارج منظومة الفكر الإسلامي، إنما يتجاوز منظومة الفكر الإسلامي، آخر مقالة نشرها محمد مجتهدي شبستري، القرآن الرؤية النبوية للعالم، نُشرت بالفارسي، وهناك ترجمة للإنجليزية والرجل أكثر الله خيره أرسلها لي بالعربي، أقصد إن فيه عمل في هذا، عمل لا يرقى له جمال البنا، يعني صعب جدًّا على جمال البنا، لأن جمال البنا يُهاجم هذا المفهوم جامد. في مقدمته كتاب تجديد الفقه، عمل حوالي عشر صفحات تقريبًا كي يهاجمني؛ لأن هذا مفهوم غريب عليه، صعب على أُفقه الفكري أن يتقبله، وهو صعب على ناس كثير.

التحليل السياسي والعولمة والتطور الهائل في المعرفة، وهذا العالم الذي يموج بالتطورات أين نحن منه؟ نحن لسنا فيه، ببساطة شديدة، نحن لسنا فيه، نحن نشاهده، نحن نتمتع بمنجزه، لكننا لسنا جزءًا منتجًا فيه، وحينما تتحول الحداثة ويتحول الفكر والتقدم العلمي إلى موضوع للمتعة، ممكن أن يجعل البعض يقول إن الله سخر لنا الغرب حتى نتفرغ للعبادة. هذه صورة. الاستبداد طبعًا سبب، الاستبداد عامل مهمٌّ جدًّا لا يُستبعد، لكن اجعلني أضع الاستبداد أيضًا في سياق، يعني ليه ليس ممكنًا أن يأتي القذافي يحكم هولندا مثلًا، لأن الشعب الهولندي لن يقبل، يعني الاستبداد ليس صناعة فرد، إنه صناعة ثقافة، وعليك أن تناضل في تغيير هذه الثقافة، وتغيير هذا الفكر، لكي تحارب الاستبداد، وأصبح الاستبداد الآن محاطًا بهالة من سحب هائلة تغطيه من الفساد.

يعني الدكتاتور العادل، المستبد العادل، هذا انتهى، أصبح المستبد اللص. اللص علنًا. والذي يحتمي بمجموعة من اللصوص، فدخلنا في منطقة أخرى أبشع من أن أتكلم عن الاستبداد بمعناه السياسي، الخطر من هذا الفساد حينما يكون جزءًا منه المثقفين، فتتلوث الثقافة، وطبعًا تتلوث المؤسسة التعليمية؛ لأن المؤسسات التعليمية بالكامل يكاد يكون أصابها الفساد، ونخرها. وأي فرد داخل المؤسسة التعليمية، يحاول أن يكون نظيفًا، ليس له مكان.

فجامعتنا خرجت من العالم، وداخل هذه البنية، الاستبداد عنصر مهم، لكن داخل الاستبداد هو إلى أي حد تسرب الخطاب الديني الذي تكلمت عنه، إلى الجذور داخل المجتمع. الأسلمة نجحت، في أنها تحول ليس الدولة فقط، تحول الناس نفسها أن تكون ضد الفكر. وهذا يتطلب ليس فقط نضالًا سياسيًّا، اجتماعيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا وفكريًّا ... إلخ. طبعًا في أولويات مهمة جدًّا، ضرورة فصل الدين عن الدولة، هذه الأولى، ضرورة إصلاح الدساتير من مسألة الدين والشريعة، خاصة في الدول التي أغلبيتها مسلمون، لكن فيها أقليات غير مسلمة، زي مصر أو العراق. العراق مزايكو ديني، فكيف تقول الإسلام دين الدولة، أي دولة هذه، التي الإسلام دينها، هذه الدولة لا يصح أن يكون لها دين؛ لأن الدولة على الطريقة المصرية، الدولة لا تذهب إلى الجامع كي تصلي، ولا تذهب إلى الحج، ولا تدفع زكاة، إسلامية بأي معنًى؟ ولا يهودية ولا مسيحية، ولا أي شيء أبدًا، الدولة هي مسئولة عن تنظيم العلاقات بين الجماعات الاجتماعية، داخل المجتمع، الدولة عسكري مرور فقط، أي لا يجعل السيارت تصطدم ببعضها، ويضع قوانين تضمن هذا الأمر.

المنظومة الإسلامية، هل الفكر الإسلامي قابل للتحديث؟ طبعًا أنا فاهم الألم والجرح الغائر داخل السؤال، إذا تكلمنا عن فكر، لا يوجد فكر غير قابل للتحديث، الفكر هو صناعة بشرية، ولا يستثنى من ذلك الفكر الإسلامي، ليس لأنه حامل صفة إسلامي، إن هو نفسه ليس فكرًا، هو فكر، كما قلت في البداية، إنه يتقدم حينما يكون المجتمع ناهضًا، رأينا هذا في بداية القرن العشرين، ولما المجتمع يصاب بحالة ردة، الفكر نفسه يتقهقر، بمعنى أن الفكر تابع للمجتمع، وليس العكس، قد يبدو أن الفكر يحاول أن يصنع المجتمع الآن، لكن هو، الفكر الإسلامي ما كان في تاريخه في صراع بين الدولة على السلطة، لا. كان فيه حداثة في عصر الدولة العباسية، حداثة طبعًا بالمعنى التاريخي، وليست حداثة بمعنى حداثة العصور الحديثة، كان فيه حداثة على جميع المستويات،

التي خلقت على مستوى النقد الأدبي الصراع بين المحدثين والقدماء في الشعر، التي جعلت شاعرًا يقول:

قل لمن يبكي على رسم درس　　　واقفًا ما ضر لو كان جلس

سخرية من التراث الشعري، التي خلقت الخمريات، التي خلقت الغزل بالغلمان، داخل منظومة الشعر، هذا شعر لا ينتمي إلى الشعر الكلاسيكي، بالمعنى الإسلامي، الحياة في بلاط الخلفاء، عمر الخمر ما توقفوا عن شربها، طبعًا الفقهاء قالوا حرام، لكن الأحناف وجدوا حلًّا، الحداثة أتت من أين؟ من الترجمة، العرب الذين خرجوا من الجزيرة العربية، من أجل أن يعملوا إمبراطورية، كان معهم من الإسلام بذرة، بذور، لم يكن معهم شجرة إسلامية، كان معهم بذور. هذه البذور، زُرعت واستنبتت في أراضٍ حضارية، وبالتالي كل الذين انغمسوا، المتكلمون مثلًا معظمهم كانوا من الموالي، وليسوا من العرب. أريد أن أقول، الفكر قابل للتطور، وقابل للتجديد، قابل للحداثة.

إنما أنت سؤالك عن الإسلام نفسه، لم يقل أحد إن للإسلام قدسية إلهية أبدًا، قالوا إن القرآن لكن لم يقولوا الإسلام، فيه فرق بين القرآن وبين الإسلام، وأي باحث يعرفه، بين الإسلام وهو ظاهرة، صحيح نابعة من القرآن لكن ظاهرة أخذت شكل مؤسسات، كل هذا النقاش نقاش يدور، إذا أنت وضعت الإسلام كحالة شاذة، في تاريخ الأديان، وإن لم تدرك أن الإسلام نفسه ليس إسلامًا واحدًا، لا في التاريخ ولا في الواقع الحالي، لأنك لا بد أن تفكك الخطاب الذي يقول هذا؛ لأنه خطاب يستبعد التاريخ من فهمه، لكن إذا أنت أخذت ما يقال عن الإسلام، باعتباره أن هذا هو الحقيقة، فأنت في مأزق في هذه الحالة، لكن إذا كان هذا في حد ذاته خطابًا، هذا في حد ذاته فكر قابل للتفكيك، والنماذج الإسلامية المختلفة، في إندونيسيا في أفريقيا، في الهند في الشرق الأوسط، في أمريكا، في أوروبا، لا نستطيع أن نتكلم عن إسلام واحد، لا في الواقع الراهن ولا في التاريخ، وأنا طرحت فقط ما يسمى أربع رؤى في الفكر الإسلامي، طبعًا المسألة أوسع من هذا.

ليس هناك شكل للدولة، لا في القرآن ولا في الحديث، شكل الدولة الذي عمله العرب، كان شكل الدولة الموجود في هذا العصر، وهو الإمبراطورية، لا يزعل أحد من العرب إنهم أحبوا أن يعملوا إمبراطورية، إلى أي حد كانت هذه الإمبراطورية محكومة بما يتصوره البعض بالإسلام، دائمًا هناك صراع بين الفقهاء وبين الخلفاء، وكثير من الفقهاء الأوائل على الأقل، رفضوا يعملوا عند السلطان، ولما الخليفة العباسي أراد أن يأخذ كتاب الإمام

مالك، ويجعله هو الكتاب، قال له لا تفعل ذلك يا أمير المؤمنين، الناس وصلتهم أقوال أخرى. لما تلميذ مالك المصري عاد إلى مصر، تعلم على مالك، قال عمل أهل المدينة باعتباره أحد المراجع، قال له يا مولانا لا ينفع في مصر، عمل أهل المدينة لا ينفع في مصر، والشافعي عدل في مذهبه ... إلخ. كل شيء يخضع للتطور في التاريخ، سواء نتكلم عن الفكر الكلاسيكي أو عن الفكر الحديث، الخطاب الديني يزعم تثبيت الفكر، ويربط هذا الفكر بالإسلام بشكل يجب تفكيكه، ولا يجب الاستسلام لهذه المقولة. إسلام المصريين ليس هو إسلام السعوديين، طبعًا السعوديون أصبح لهم تأثير بحكم الهجرة ... إلخ. أنا عندما عدت أظن من اليابان، فوجدت الناس تقول في التليفون السلام عليكم، كنت «أُخض» طبعًا السلام عليكم كلمة جميلة وليست شتيمة، إنما أنت متعود «ألو، إزي الحال» إنما السلام عليكم، واحد أتى لك من البادية، حتى تعودت طبعًا، أي إن هذا التغيير هو تغير له منشؤه، في متغيرات كثيرة جدًّا في المجتمع، وفي الواقع.

اهتم بعنصر الزمان وليس المكان، قد يكون هذا صحيحًا، اهتم بعنصر الزمان وليس بعنصر التاريخ، فارق كبير بين الزمان والتاريخ، القدماء اهتموا بعنصر الزمان مثلًا في مسألة أسباب النزول، إن هذه الآية نزلت بمناسبة كذا، إدراك لأبعاد زمانية، وليس إدراكًا لتاريخ؛ لأن لما يقول إن أسباب الآية نزلت في كذا وسببها كذا ومعناها كذا، يحول السبب إلى حالة عامة، ومن هنا يجاوب على السؤال، هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، فيعتبر أن المعنى عام. في الدراسات القرآنية هناك إدراك للزمان وليس إدراكًا للتاريخ إلا في جوانب نادرة جدًّا، التاريخ ليس كخلفية للواقع، إنما عنصر في بنية الواقع، جزء حي من نسيج الواقع، هو كما قلت كعب أخيل في الفكر الإسلامي الحديث، وإدخاله في الدراسات القرآنية مسألة مهمة جدًّا جدًّا، وممكن جدًّا أنها تساعد، في حل كثير من المشكلات.

آفاق الحل: عند ربنا سبحانه وتعالى، هذه هي الإجابة السهلة، لا يعلم الغيب إلا الله، آفاق الحل أعتقد أنني قلت في الكلام، هناك قضايا فكرية أصبح تجاهلها أو الحومان حولها لا يصح، هناك قضايا لا بد أن الفكر يدخل فيها، من ضمن هذه القضايا وليست قضايا الفكر الديني فقط، قضايا الفكر الاجتماعي، قضايا الفكر السياسي، قضايا الفكر الاقتصادي، يعني بنية الاقتصاد، وهنا سأتكلم عن مصر: بنية الاقتصاد في مصر، هي بنية اقتصاد استثماري غير منتج، لا يُقدم فرص عمل، شوكولاتة، سياحة، قرى سياحية، تعطي الدولة لرجال الأعمال مزايا وراءها فساد جم، وفي المقابل ليست

هناك ضرائب، يعني إعفاء من الضرائب عشر سنوات، تعمل مشروعك وبعد عشر سنوات تعمل مشروعًا آخر ... إلخ. ما هي البنية الاقتصادية أين الاقتصاد المنتج؟ في المناقشات في مجلس الشعب المصري حماه الله، أخذ شهرين مشغولًا بالحجاب والنقاب، والناس تموت في المراكب، والناس تحدث لها كوارث. محتاج أنك تكافح ضد هذه السلطة، محتاج للنضال السياسي المسلح بوعي، الناس تخرج في مظاهرات، وعلى الفيس بوك، الناس رشحوا شخصًا لرياسة الجمهورية على الفيس بوك، الفيس بوك هينتخب واحد رئيس جمهورية؟ وحسني مبارك وراءه حزب كامل، ووراءه الإخوان المسلمون، الإخوان المسلمون لا يستطيعون تقديم مرشح، ولن يؤيدوا مرشحًا من أي حزب، طبعًا سيتظاهرون بالصمت، وحين تصمت قيادات الإخوان، فالشعب الإخواني انتخب. لا بد أن يكون هناك آفاق للحل، اجتماعية اقتصادية وسياسية، وجزء من آفاق الحل ما يعمله كثير من الناس.

البورجوازية وطبيعة السلطة، في الحقيقة أرى أن البرجوازية على الأقل في مصر، حتى لا أعمل تعميمًا، البرجوازية حاملة للفكر، كطبقة منتجة، حاملة للفكر الحداثي ومدافعة عن الليبرالية، لم تُوجد، وجدت طبقة وسطى، كانت عايشة عدة معارك، معركة ضد الإقطاع، ومن أجل أن تكسب معركتها ضد الإقطاع، كان لازم تتحالف مع الاستعمار، وهذا يسحب من مصداقية هذه الطبقة في نظر حتى مثقفيها، محمد عبده وطه حسين ورشيد رضا، وعلي عبد الرازق، هم أبناء هذه الطبقة الوسطى، لكن تظل هذه الطبقة الوسطى مع سياسة الانفتاح الاقتصادي ضاعت تمامًا.

مصر الآن، إما مدقعون، وهؤلاء تسعون في المائة من الشعب المصري، بمن فيهم أساتذة الجامعة غير الفاسدين. لأن جزءًا من انتشار الفساد، إمكانية الإنسان أن يجد حلولًا أخرى. وعشرة في المائة، طبقة فاجرة، وليست فاخرة، فاجرة، ويصل الفُجر بهذه الطبقة تعرف عدد الجوائز في العالم العربي التي تُمنح للرواية والشعر، كثيرة جدًّا، لا توجد جائزة واحدة للفكر، ملايين تُنفق، لايوجد غير مؤسسة اسمها ابن رشد في برلين، تعمل جوائز وغلبانة ليس عندها مال، حينما أعطوني الجائزة أعطوني ألفين وخمسمائة يورو، فقمت بالتبرع لهم بها في نفس الجلسة؛ لأنهم فعلًا محتاجون، ما أريد أن أقوله، إن البرجوازية كطبقة، البرجوازية هي التي عملت الحداثة في أوروبا. وما تزال هي الطبقة التي تعمل التغيير. لم توجد بشكلها، لأن مشكلة الحداثة، مشكلة الاضطراب في صورة أوروبا، لاحظوا أن صورة أوروبا حينما نقرأ روايات الفترة هذه، المرأة اللعوب، الجميلة جدًّا، جدًّا، التي يريد الفرد أن يقيم معها علاقة جنسية، اقرءُوا روايات الطيب

صالح، ويريد أن يقتلها في نفس الوقت، هذه هي صورة أوروبا، وهذه هي صورة الحداثة، ورواية توفيق الحكيم عصفور من الشرق، هذه هي صورة أوروبا وهذه هي صورة الحداثة.

لأن الطبقة الوسطى على بعضها، كانت واقعة بين هذين الأمرين، تحرير المجتمع من سيطرة الإقطاع، لكن في نفس الوقت لم تندمج في تحرير المجتمع، من سيطرة الاستعمار، والملك ... إلخ. وبالتالي ظلت البرجوازية المصرية إلى درجة كبيرة برجوازية ذات جذور إقطاعية، ولذلك لم يكن غريبًا أن حزب الوفد حينما يُعاد إنشاؤه، في عصر السادات، حزب الوفد الليبرالي، المعروف، لما يُعاد إنشاؤه يكون على زعامته أكبر إقطاعي في مصر، في هذا الوقت كان نائب رئيس الحزب، فؤاد سراج الدين، عليه رحمة الله. التحليل الاجتماعي هذا مهمٌّ جدًّا حتى نفهم ما هو دور الطبقة الوسطى، ما هو الفشل والإخفاق الذي أحدثته الطبقة الوسطى، لا توجد طبقة وسطى الآن، وبالتالي أصبح النضال يأخذ أشكالًا أخرى، أشكال المجتمع المدني؛ لأن هذا بديل فكرة الطبقات.

تحليل التدخين في رمضان هذا ليس اجتهادًا، البنا لم يقل فقط التدخين، بل القُبلة أيضًا لا تُفطر، طبعًا القُبلة بين الرجل وزوجته، فتفكر ما هو الدافع وراء هذه الفتاوى، يدخل في ذلك فتاوى مثل زواج المسيار، الزواج فريند، هذه الفتاوى تؤكد أن هناك أزمة في المجتمع، أزمات في المجتمع، التدخين مثلًا، أي أحد يقول إن التدخين حلال ولا حرام، هو نفسه يحتاج أن يُعاقب، التدخين مرض، يجب أن نجعل الناس كلها تُشفى منه، إدخاله في الحلال والحرام، مسألة مزعجة.

لكن الاجتهاد عند الشيعة مرتبط بمفهوم لاهوتي، في الفكر الشيعي، ومفهوم لاهوتي يكاد يكون وحيًا هو أيضًا؛ لأنه حسب اللاهوت الشيعي، طبعًا تمت صياغته في عصور متأخرة، إن محمدًا عليه السلام أُوحي إليه علمان، نوعان من العلم يعني، علم بثه في الناس، وهو السنة، وعلم لم يبثه في الناس؛ لأن الناس لم تكن مستعدة لهذا العلم، هذا العلم ورثه الأئمة، ورثة العلم، لاحظ أن السنة حينما يقولون إن العلماء ورثة الأنبياء، يعملون نوعًا من رد فعل على وراثة العلم عند الشيعة، وهذا أيضًا لا يمكن أن ندرس ما حدث في التاريخ من صياغات لاهوتية، دون أن ننظر إلى صراعات الواقع، الذي كان موجودًا فيه، وبالتالي فالأئمة لهم حق الاجتهاد.

لكن واقع الأمر أن الأئمة المتأخرين، هم يجتهدون في حدود آراء الأئمة السابقين، الكلاسيكيين، ويجتهدون ويتقبلون الاختلاف باعتباره شيئًا طبيعيًّا، ما دمت تقبل

بمنطق الاجتهاد، لازم تتقبل منطق الاختلاف، إذا قلت الاجتهاد بشرط عدم الاختلاف، إذن أنت تلغيه، هذا الشرط نفسه يلغيه، وبالتالي اختلاف المرجعيات، في المنظومة الشيعية، أنت ممكن تتبع مرجعية، مرجعًا، فكرة المرجع في الفكر الشيعي، لكن ممكن تغير المرجع، هذه الحيوية في الفكر الشيعي، التي تتعرض الآن لمحاولات تجميد، من خلال النظام الإيراني، هذه الحيوية لا توجد في الفكر السني، أنا أعتقد أنها حيوية، وأعتقد أنها حينما تصل إلى أن واحدًا يحلل التدخين وواحدًا يحرمه، الاثنان يحتاجان إلى الأدب حقيقة، في رأيي؛ لأن هذا خارج منطق الحلال والحرام، هذا خارج منطق الصحة، مختلف جدًّا عن مسألة الحلال والحرام.

وهذه ليست نكتة، إن الشيخ ابن باز، كانوا في اجتماع في القصر الملكي، وكان حاضرًا الاجتماع الشيخ محمود شاكر، ومحمود شاكر مدخن شره، فالشيخ ابن باز شم رائحة الدخان، فقال: من الكافر الذي يدخن؟ فالشيخ شاكر قال له: أنا ياamolانا. فسقط صمتًا؛ لأنه لا يستطيع تكفير الشيخ شاكر؛ لأن شاكر هذا من أساطين العلماء والفقهاء المحدثين، أنا أحيانًا طبعًا لأن زوجتي تدخن، وصحتها طبعًا تعبانة، وأنا كنت أدخن أيضًا وتوقفت من زمان، فأمزح معها وأقول، إن المدخنين كانوا إخوان الشياطين، وكان الشيطان لربه كفورًا، هي طبعًا تعرف أن هذه ليست آية قرآنية، هي تعرف أن المبذرين، لكن أمام كثير من الناس يقولون: الله هل هذه في القرآن؟ ناس مثقفون متعلمون.

فيه قضايا كثيرة جدًّا جدًّا، أن ندخلها منطقة الحلال والحرام هذا في ذاته تخلف فكري، فيه قضايا كثيرة جدًّا ليس لها علاقة بالحلال والحرام، وقضايا على الناس أنها تفكر فيها، وأنتم تذكرون حكاية الذبابة مثلًا، حتى نختم بنكتة، حكاية الذبابة، «إذا وقعت الذبابة في إناء أحدكم» يغمسها فيه؛ لأن في جناحها الداء وفي جناحها الثاني الدواء، كشباب أشقياء، أنا وزملاء لي، كنا نسأل الداء في اليمن أم في الشمال، أحد الطلبة في السودان سألني هذا السؤال، الطلبة للأسف يعتقدون أني مفتٍ ما دمت أدرس الدراسات الإسلامية، فقلت له: يا بني إن لم يكن عندك غير هذا الطبق اغمسها وكل. إذا كنت تقدر أن ترميه وتأتي بطبق ثانٍ، من الأحسن ترميه. دخلت في الفقر، الفقر الذي يحلل أكل الحرام، لازم تأخذ القضايا أبعد من إما حلال وإما حرام. وتحرر الناس.

والله أعلم.

الفصل الثالث

المثقف العربي بين السلطة وخطاب التحريم

(١) المثقف العربي والسلطة

مساء الخير:[١] أشكر مؤسسة عبد الحميد شومان على هذه الدعوة الكريمة، لكي تُتاح لي الفرصة أولًا لأزور جزءًا من الوطن لم أزره بعد، ولألتقي مجموعة من الإخوة لم ألتقِ بهم بعد، ولنختبر مجموعة من الأفكار والطروحات التي يُثير بعضها كثيرًا من الجدل. لذلك اخترت هذا الموضوع، من ضمن موضوعات اقترحتها، موضوع «المثقف العربي والسلطة» وليس في نيتي هذه الليلة أن أُلقي محاضرة بقدر ما في نيتي أن أطرح بعض الأفكار التي تمر في ذهني، والتي لا أتمسك بها كثيرًا، وإنما أعتقد أن بنية المحاضرة ستكتمل بالنقاش. ولذلك سأتمسك بالنصف ساعة، لا انصياعًا للتعليمات، وإنما رغبة في مزيد من التواصل.

ذلك أنني أعتقد أن الفكر لا يتسم بحيويته ومرونته إلا بأن يكون ثمرة حوار، وأن الاستماع من طرف واحد، دون أن نتلقى استجابة الطرف الآخر في المجتمع، من شأنه أن ينتهي إلى إنتاج خطاب مُغلق، الخطاب المحصور داخل نفس النتائج، يتحول بالتدريج إلى الإطلاقية والشمولية، وقد نصل في مرحلة تالية، إلى زعم امتلاك الحقيقة المطلقة؛ وهذا هو الخطاب المُغلق بامتياز.

أتمنى ألَّا يكون ما أطرحه عليكم الليلة سوى مجموعة من المقترحات، وهي أسئلة أكثر منها إجابات، لأنني حين أفكر في: «المثقف العربي والسلطة»، لا أستطيع أن أتعرض

---

[١] الأردن، ٣١ أغسطس ١٩٩٣م.

لهذه المشكلة دون النظر إلى مشكلة المثقف والسلطة في الفكر الإنساني. ذلك أن علاقات المثقف بالسلطة داخل المجتمع العربي، ليست منعزلة عن علاقات بين الثقافة والفاعلية السياسية تدور حول المجتمع العربي، حتى لا نقع في أطروحة «العالم العربي المتميز»، الخصوصي، الذي يتحقق وفق قوانين لا علاقة لها بالقوانين التي تتحقق بها — علاقة الثقافة بالسياسة — في المجتمعات الإنسانية.

لذلك لا نستطيع أن نتحدث عن المثقف العربي والسلطة دون أن نتحدث عن علاقة الثقافة بالسلطة بشكل عام. الذي فكرت فيه وأريد أن أشرككم معي في هذا التفكير؛ هو أن الفيلسوف اليوناني سقراط حين حكمت عليه السلطة السياسية والمجتمع بالموت بتناول السم؛ لأنه أفسد عقول الشباب. لماذا حرص سقراط على احترام السلطة السياسية وفضَّل تناول السم على الهرب برغم أنه يعلم أن قرار السلطة السياسية وقرار المجتمع مخالف للحقيقة التي توصل إليها؟! هل هو الدرس الذي يحاول المثقف أن يعطيه للعامة، درس الطاعة والإذعان؟ وما حقيقة الحقيقة التي توصل إليها المثقف هي الحقيقة التي ... هذا هو السؤال.

لكن المعنى العام أن هناك مثقفًا، تقبل طواعية وعن رضا، قرار السلطة السياسية، على اعتبار أن قرار السلطة السياسية نابع من مشروعية، وهو لا يريد أن يخالف هذه المشروعية. بعبارة أخرى نستطيع أن نقول: إن سقراط اعتبر أن مشروعية القرار السياسي/المجتمعي هي مشروعية أعلى من مشروعية الحقيقة. ربما بوجهة نظر معاصرة لا نجد هذا الموقف موقفًا جديرًا بالاحترام، ذلك أن سلطة الحقيقة يجب أن تكون في تصوري الشخصي على الأقل ذات مشروعية أعلى من سلطة القرار السياسي أو من سلطة القرار المجتمعي. لكن على أي حال مسلك سقراط هذا يُثير المشكلة، مشكلة علاقة المثقف بالسلطة.

نريد أن نحدد أيضًا من هو المثقف وما هي السلطة وما طبيعة إشكاليات العلاقة بينهما على المستوى النظري، قبل أن أدخل في إعطاء بعض الأمثلة السريعة عن العلاقة بين المثقف والسلطة في التاريخ العربي والإسلامي.

التعريف الإجرائي للمثقف أن كل مواطن ينخرط في نشاط إنتاج المعرفة أو لتأسيس الوعي، هذا الوعي قد يكون وعيًا جماليًّا؛ الشاعر، الفنان، الموسيقي، بهذا المعنى المثقف منخرط في تأسيس وعي. وقد يكون وعيًا شعوريًّا عاطفيًّا؛ تدخل فيه كل مجالات العواطف ومنها العاطفة الدينية؛ رجل الدين هنا. وتأسيس الفكر الذي يدخل فيه المفكر والفيلسوف أي ما هو عقلي بصفة عامة. بل كل ما هو محاولة لإنتاج وعي سواء أكان

وعيًا جماليًّا أو وعيًا عاطفيًّا أو وعيًا عقليًّا فهو يندرج تحت مفهوم الثقافة، وكل من يسعى إلى تأسيس هذا الوعي أو يُنتج هذا الوعي فهو المثقف.

السلطة: هي الإمساك بزمام التنفيذ في المجتمع، بزمام الحركة في المجتمع، ومن الطبيعي ألا توضع مسألة السلطة والثقافة في حالة تعارض؛ ذلك أن السلطة تحتاج إلى دعم المثقف، أي إلى دعم الفكر. لماذا؟ لأن السلطة تريد دائمًا في جميع المجتمعات الإنسانية، أن تؤسس مشروعيتها على مبدأ سيادة أعلى من المشروعية السياسية. تريد أن تستند إلى مبدأ سيادة يتجاوز الزمني والراهن والفعاليات الاجتماعية والاقتصادية لهذه السلطة. كل سلطة كما نعرف هي معبرة عن قوى، هذه القوى هي جزء من القوى الفاعلة في المجتمع. لكن هذه السلطة لا تريد دائمًا أن تبدو أنها سلطة مؤقتة، معبرة عن فعاليات جماعة، معبرة عن مصالح، ذلك أنه يجعل وظيفتها مؤقتة، بتغير العلاقات داخل هذه التشكيلة الاجتماعية. تسعى كل سلطة سياسية إلى أن تستند إلى مشروعية أعلى، تتجاوز حدود الزماني وحدود المكاني. وهنا تحتاج إلى المثقف، تحتاج إلى الشاعر، تحتاج إلى الفنان والموسيقي، تحتاج إلى المفكر، تحتاج إلى رجل الدين. لتأسيس مشروعيتها السياسية على مشروعية تتجاوز الراهن وتتجاوز الجزئي والاجتماعي ... إلخ.

إذا استجاب المثقف إلى رغبة السلطة، أصبح مثقفًا مُندمجًا في السلطة السياسية. وإذا تجاوز هذا الموقف وأراد أن يؤسس له موقفًا مغايرًا أصبح مثقفًا خارجًا عن إطار السلطة السياسية. إذًا يمكن بناءً على هذا التصنيف أن نتحدث عن مثقف السلطة وعن مثقف المعارضة، وسأعود بعد قليل لكي أوضح مفهوم المعارضة.

طبعًا ما نزال في مجتمعاتنا العربية في هذا الاشتباك السري، مثل هذا الحبل السري بين الطفل وبين الأم. هذا الاشتباك السري بين المثقف وبين الثقافة وبين السلطة السياسية لا يزال قائمًا في العالم العربي والإسلامي. ذلك أن كل السلطات في العالم العربي والإسلامي لا تكتفي بمشروعيتها، المعروفة، التي قد تكون عن طريق الانقلاب العسكري أو الانقلاب السياسي أو عن طريق السيطرة القبلية، أو أي نوع من أنواع السيطرة. وإنما تحاول أن تتجاوز هذا الموقف إلى تأكيد سيادة أعلى.

هذه العلاقة السُّرية بين المثقف وبين السلطة وبين الثقافة وبين السلطة، قد فض الاشتباك فيها في مجتمعات أخرى، خارج نطاق العالم العربي والإسلامي. ذلك أنه في هذه المجتمعات الأخرى وفي معظم هذه المجتمعات الأخرى، تم تأسيس وبشكل نهائي حرية الفكر، وحرية الإبداع. وتم تأسيس وبشكل نهائي مبدأ؛ ليس المشاركة في السلطة

فقط ولكن المشاركة في تداول السلطة أيضًا. وبالتالي أصبح كل نظام سياسي يستند إلى مشروعية عليا تُسمى الدستور. هذه المشروعية العليا قابلة للتبادل، أي إنها ليست مشروعية عليا أبدية، وإنما هي مشروعية عليا تاريخية أيضًا. هذا الأمر تأسس في مجتمعات أخرى، وبالتالي انفضت إلى حد كبير هذه العلاقة المزعجة بل والمدمرة بين المثقف أو الثقافة وبين السلطة، بينما هذه العلاقة المُزعجة والمدمرة، ما تزال موجودة في عالمنا العربي.

مشكلة أخرى في علاقة الثقافة بالسلطة؛ هي مشكلة أن مفهوم الحقيقة عند مُنتج الوعي والفكر والثقافة يختلف بالضرورة عن مفهوم الحقيقة من منظور السلطة السياسية. الحقيقة من منظور السلطة السياسية تكون حقيقة؛ لأنها نافعة، أي إن مفهوم الحقيقة نفعي براجماتي. كل ما هو نافع في منظور السلطة السياسية أي نافع في تأكيد سلطتها وفي حشد الجماهير وراءها وفي ترسيخ هذه السلطة، كل ما هو نافع فهو حقيقة. فمفهموم الحقيقة يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالنفع. أما مفهوم الحقيقة في إنتاج الفكر والوعي فهو لا يرتبط بالضرورة بمفهوم النفع، الحقيقة في الفكر نافعة؛ لأنها حقيقة، وليست حقيقة؛ لأنها نافعة، هي نافعة لمجرد أنها حقيقة، كونها حقيقة تتسم بصفة جوهرية من حيث كونها حقيقة بأنها نافعة، وليس العكس.

وهذا فرق هامٌّ جدًّا في إنتاج الوعي، وفي إنتاج الثقافة، وفي إنتاج الفكر. بعكس التحريك السياسي للأفكار، أو للاستخدام السياسي للفكر. طبعًا نحن نتحدث عن مفهوم الحقيقة لا بمعنى الحقيقة المطلقة، وإنما بمعنى الحقيقة الثقافية التاريخية النسبية. التي يتحرك الوعي دائمًا فيها. وهذا هو الفارق بين الوعي الفكري والجمالي وبين الوعي السياسي. الوعي الفكري والجمالي يقتنص الحقيقة، يجري وراءها يتعقبها، يكتشفها ثم في نفس اللحظة يكتشف أنها تفلت من يديه. فالسعي أقرب إلى ما يسمى بالعذاب اللذيذ، سعي وراء الحقيقة. هذه الحقيقة هي ضالة المفكر، هي ضالة الفنان، يتعقبها دائمًا، كلما اكتشف مساحة من الحقيقة يكتشف قارات مجهولة وراءها. جماليًّا، فنيًّا، شعوريًّا ... إلخ.

وبالتالي يظل مفهوم الحقيقة ليس مفهومًا ثابتًا، بينما مفهوم الحقيقة في نظر السلطة السياسية هو مفهوم الثبات. السلطة السياسية ضد التغُّير. الثبات والأمر الواقع، ويسمى في الأدبيات السياسية «الاستقرار»، إذا ما هو حرص على الثبات وعلى الاستقرار والديمومة، يختلف عن اقتناص الحقيقة والجري وراء الحقيقة، بكل الوسائل الممكنة في الوعي الإنساني، جماليًّا وفنيًّا وفكريًّا ودينيًّا أيضًا.

من هنا يحدث أيضًا التعارض، لكن يُمكن في بعض فترات التاريخ أن نكتشف رجل السلطة حامي حمى الحقيقة، لكن هذا التعبير في تاريخنا هذا تعبير زائف. ولكن التحليل العميق لمرحلة تاريخية وُجد فيها السلطان يدافع عن الحقيقة سنكتشف على الفور بأنها حماية زائفة. سأضرب مثلًا سريعًا. على الخليفة المأمون العقلاني في حمايته للحقيقة الاعتزالية؛ حين تبنى الخليفة المأمون الفكر الاعتزالي ونحن نعلم أنه أخذ آراء المعتزلة وأراد توظيفها سياسيًّا، ونحن نعلم جميعًا محنة خلق القرآن وما سببته من انهيار للفكر المعتزلي نفسه، هنا حين خان المثقف أمانة المعرفة، وقرر أن يجري وراء السياسي، حين أعلن السياسي شعار المثقف. محنة خلق القرآن ليست للقضاء على الفكر الاعتزالي وإنما أدت إلى سيطرة نقيضه المضاد الذي نحن جميعًا نعرفه. إذًا حين نصل إلى السياسي حامي حمى الحقيقة حامي الفكر والإبداع ... إلخ، يجب أن نأخذ الشعارات على عواهنها. إذًا رجل السياسة دائمًا يسعى إلى أن يأخذ حقيقة جهد المثقف لكي يحولها إلى تبرير سلطته السياسية.

أعود إلى فكرة المعارضة، ذلك أن مفهوم المعارضة أيضًا، لا يزال في ذهننا يختلط بالمعارضة السياسية، نريد أن نميز بين مثقف السلطة وبين المثقف الحقيقي؛ الذي يسعى إلى إنتاج المعرفة ويسعى إلى اقتناص الحقيقة على أساس مفهوم السلطة. هناك مثقف الدولة؛ هذا هو المنخرط بشكل مباشر ومكشوف جدًّا في تبرير السلطة السياسية، وقد يكون مندمجًا في إطارها وفي كيانها السياسي. وهذا هو مثقف السلطة الذي ينكشف للوهلة الأولى. هذا المثقف يقوم بدور التبرير وليس التفسير. فإذا كانت مهمة الفكر تفسير الواقع سعيًا إلى تأسيس معرفة جديدة. فإن مثقف السلطة يقوم بدور التبرير، المساحة بين التبرير والتفسير أحيانًا تكون مساحة ضئيلة جدًّا. مثقف السلطة قد يكون كما قلت منخرطًا في تأييد مباشر للسلطة السياسية. يجعل فكره في خدمة مباشرة للسلطة السياسية.

ولكن أيضًا المثقف المعارض للسلطة السياسية قد يُنتج خطابًا فكريًّا هو خطاب سلطة أيضًا، بمعنى إذا ظل إنتاج الوعي، وإذا ظل إنتاج الفكر، مرتهنًا بآفاق سياسية مؤقتة يظل هذا الفكر في تلك العلاقة السُّرية بينه وبين السياسة.

أعطي مثالًا؛ مثلًا للمثقف الذي ينضوي تحت عباءة حزب معارض، لكنه يُنتج الفكر لأغراض هذا الحزب. فيظل هذا الفكر أيضًا فكر سلطة، وإن كانت سلطة مغايرة. سأضرب مثالًا على ذلك من التراث العربي؛ المفكر السني والمفكر الشيعي، وأنا أستخدم

كلمة سني هنا بعد أن أُجردها من دلالاتها الأيديولوجية التي أُضفيت على تلك الكلمة. باعتبارها مصطلحًا يدل على فريق من المسلمين. المفكر السني يُنتج فكرًا ووعيًا يسعى به إلى تكريس سلطة، سلطة الخليفة السني. الشيعي معارض لكنه أيضًا يُنتج فكرًا يؤسس به سلطة معارضة. فيظل امتداد الفكر على نفس المستوى، في الخضوع للآليات الزمنية والتاريخية والوقتية للسياسي. فيكرس هذا سلطة الخليفة وسيُكرس الشيعي سلطة الإمام. ستظل الفروق بين هذا الفكر وهذا الفكر هي فروق في التفاصيل، وليست في الغاية النهائية لهذا الفكر. وسأعطي مثالًا على ذلك من الإمام الغزالي نفسه بعد ذلك.

إذًا نريد أن نتجاوز الفكر المعارض أو المثقف المعارض ومثقف السلطة، لكي نتحدث عن الفكر المفتوح والفكر المغلق؛ لأن هذا يُبعدنا عن مسألة تزييف الفكر بوضعه في خانة المعارضة بالمعنى السياسي، فنتصور أنه يكتسب مشروعية لمجرد أنه يعارض السلطة السياسية. يعني الفكر المعارض سياسيًّا للسلطة السياسية لا يكتسب مشروعيته الفكرية إلا من هذه المعارضة، إذا ظل يُنتج الفكر من أجل تبرير سلطة سلطة سياسية أخرى.

إذًا ينبغي أن نتحدث عن المثقف المُنتج لوعي مفتوح، والمنتج لخطاب مفتوح، والمثقف المُنتج لوعي مُغلق والمُنتج لخطاب مُغلق. وهنا سنصل إلى أن كل خطاب يؤسس وعيًا مُغلقًا، أي وعيًا يتصور أنه يمتلك الحقيقة، وأن ما عداه باطل؛ يندرج في خطاب السلطة؛ لأن هذا الخطاب نفسه يتحول إلى سلطة، ويتحول إلى سلطة تقمع كل الخطابات الأخرى، دون أن نتحدث عن سلطة الخطاب، يعني ليس الحديث عن خطاب السلطة هو الخطاب الذي يقع في علاقة مباشرة مع السلطة. وإنما هو الخطاب الذي يتحرك هو نفسه في إطار من أنه سلطة ومن أنه مرجعية لا تقبل الاختراق. هذا الخطاب هو خطاب سلطة بامتياز. إنه قد يكون مضادًّا لسلطة من السلطات أو قد يكون مضادًّا لمجموعة من السلطات. ولكنه يؤسس لسلطة لا يمكن اختراقها ولا يمكن التفاعل معها.

المثقف الحقيقي هو المثقف القادر على الانخراط في إنتاج وعي، هذا الوعي يُفضي إلى خطاب مفتوح، خطاب نقدي. والخطاب النقدي يكون خطابًا مفتوحًا؛ لأنه ينعكس على ذاته فينقد ذاته، ويتحرك إلى آفاق أخرى طوال الوقت. يدخل في منطقة العذاب النبيل كما قلت من قبل، كل خطاب مُغلق هو خطاب سلطة سواء كان في المعارضة السياسية أم داخل أفق السلطة السياسية المباشرة.

بعض الهوامش الشارحة

هذه هي الأفكار العامة التي أريد أن أضع بعض الهوامش الشارحة عليها؛ لأنه قد يبدو من خطابي أنني أفصل بين الفكر والسياسة، وأنني أدين الفكر إذا كانت له أصول سياسية، وليس الأمر كذلك، فأي ممارسة للفكر هي ممارسة سياسية، بالمعنى العام، وليس بالمعنى السياسي المادي المباشر، أي انخراط في نشاط فكري هو انخراط في نشاط سياسي بالضرورة؛ لأن المفكر الذي يزعم لنا أنه يُنتج فكره بعيدًا عن أوحال السياسة، وبعيدًا عن مشاغل الحياة اليومية، في الواقع يُصِّدر لنا فكرة زائفة؛ إنه يعيش خارج التاريخ، ويعيش خارج الزمن. وهو نفسه يؤسس لخطاب سلطوي، بهذا المعنى؛ لأننا نفترض، وهذا أمر لا يحتاج إلى إثبات، أن المفكر مواطن يعيش في مجتمع، وبما هو مواطن في هذا المجتمع، ينخرط في علاقاته الاجتماعية، وأنه مواطن. ولكن المفكر الحقيقي، يجب أن يكون على وعي دائمًا بمخاطر الانزلاق الأيديولوجي، وما يمكن أن تؤدي له، أو أن تسببه الأيديولوجيا من خطر على الفكر بما هو سعي نحو الحقيقة.

أريد أن أنتهي من هذه الملاحظات المبدئية الأساسية، التي هي كما قلت أطروحات قابلة للنقاش، أنا أحاول بهذه المادة التي عرضتها أن أفكر بصوت مرتفع، سعيًا إلى أن أقدم لكم خطابًا مفتوحًا. فالخطاب ليس نهائيًّا، وليس مغلقًا ولا يعطيكم الحقيقة بقدر ما يحاول أن يطرح بعض الأفكار. إذا وضعنا هذه المقدمات العامة في اعتبارنا، ونظرنا في تاريخ الفكر الإسلامي وفي التاريخ العربي، نظرة سريعة نتأمل بشكل عاجل العلاقة بين المثقف والسلطة، وهنا نعود إلى ما قبل الفترة التأسيسية، ما قبل الوحي، إذا اعتبرنا أن الوحي هو فترة تأسيسية لانبثاق وعي جديد، فنعود إلى ما قبل الوحي، فسنجد أن الوحدة الاجتماعية هي القبيلة، أي إن السلطة السياسية هي سلطة على القبيلة. الشاعر والكاهن، هما نموذجا المفكر/المثقف، في ذلك الوقت، وسنجد على الفور، الشاعر المنخرط كلية في قيم القبيلة، مثل عمرو بن كلثوم مثلًا، فقراءة معلقة عمرو بن كلثوم هذا لن نجد متكلمًا وأنه ضمير الجمع حتى قافية المعلقة. فالقبيلة تتحدث من خلاله. سنجد الشاعر الصعلوك، المتمسك بالفردية والخارج على أنساق القبيلة. وسنجد شعراء في الوسط، عنترة بن شداد الذي يسعى إلى الاندماج في القبيلة، وسنجد لبيد بن ربيعة العدوي.

يعني ممكن أن ننظر للشعراء من هذا المنظور، شاعر منخرط تمامًا في إنتاج وعي جمالي لا يُفارق تمامًا الوعي العام. وشاعر يحاول أن يؤسس وعيًا مغايرًا.

كذلك الكاهن، سنجد شخصية الكاهن الموظف. الذي يرتضي أن يسأله السائلون عن أمر من الأمور ثم يستفتيه، سنجد شخصية الكاهن، المتوتر المتمرد على هذه المواضعات، لم تتوقف كتب التاريخ عند هذا الكاهن المتمرد فهي دائمًا من منظور التاريخ الإسلامي أي من منظور الذي وقع بعد ذلك، وهو إمام الأحناف زيد بن عمرو بن نفيل، كان متمردًا؛ لأنه يريد أن يؤسس مشروعية مخالفة للمشروعية السائدة، سواء على المستوى الديني، وسواء على المستوى الاجتماعي، أو على المستوى الفكري. سنجد أن انبثاق الوعي الإسلامي في المرحلة المكية، وهي مرحلة تأسيس الفكر والعقيدة. هذا الوعي الإسلامي انبثق في علاقة عدم تعارض مع الوعي الشعري عند الصعاليك، ومع الوعي الكهنوتي — ولا يتألمن أحد من هذا الاستخدام — عند أمثال ابن عمرو بن نفيل، إمام الأحناف كما قيل عنه. لكن الإسلام جاء مخالفًا، لمشروعية الوعي والسيادة التي انبنت عليها سلطة القبيلة، في المرحلة المكية يقدم الإسلام فكرًا مغايرًا، مؤسسًا لوعي مغاير.

في المرحلة المدنية توحدت السلطتان الروحية والزمنية في شخص الرسول، وهذا التوحد بين السلطتين أصبح يُنظر إليه في التاريخ الإسلامي بعد ذلك على أنه توحد أزلي، يعني هذا التوحد حدث بحكم أن النبي نفسه صار هو رئيس الدولة. لكن الإسلام يُعلمنا أن محمدًا خاتم النبيين، نحن نعرف بعد ذلك أن القبيلة، التي أراد الإسلام أن يشرخ سيادتها، وأن يمزق هذه الوحدة الاجتماعية، في سبيل مجتمع أوسع، هذه القبيلة استعادت نفسها، بعد الفترة الأولى من الوحي مباشرة، وتمسكت قريش؛ القبيلة، بأن تجمع السلطتين الزمنية والروحية.

وهذا أمر لا يزال كثيرون يتبنونه حتى الآن، «الخلافة من قريش»، هذا التمسك بالسلطتين الزمنية والروحية؛ تم على أساس قبلي، وهذا هو الذي فتح مجال الصراع مرة أخرى، بين بني أمية وبني هاشم، واحتلت الدولة الأموية بعد تأسيس مشروعيتها خاصة بعد أن شكك فيها كثير من المسلمين، شككوا في مشروعية هذه الدولة اللادينية، فاتجهت الدولة لتأسيس مشروعيتها، وهنا يأتي دور المثقف. «الجبرية» كإنتاج فكري، يؤسس مشروعية الدولة على أساسه. تقابل «الجبرية» «الإرجاء» كفكر نقيض، يتحول بعد ذلك إلى فكر من داخل السلطة. الخوارج، المعتزلة ... إلخ.

إذًا تبدأ من هنا، هذا الارتباط الذي حدث بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، انبثق الارتباط الأبدي الدائم حتى الآن بين سلطة المثقف وسلطة السياسي، انحازت السلطة السياسية دائمًا إلى تأسيس مشروعيتها، بالعودة إلى المثقف مُنتج الفكر، قد يكون هذا المثقف رجل دين.

المعتزلة طرحوا فكرة تأسيسية بديلة. وظلوا حريصين على طرح هذا الفكر التأسيسي بعيدًا عن السلطة السياسية، ولكن كلنا نعرف تجربة المأمون وما حدث بعد ذلك.

أريد أن أتوقف أيضًا هنا عند محاولات تأسيسية في الفكر، لم يكن المثقف بالضرورة منخرطًا في تبعية سياسية مباشرة. لكي نبدد الوهم بأن التبعية السياسية المباشرة هي التي تفصل بأنه خطاب سلطة.

حكاية غريبة لكنها تستلفت النظر، مثلًا في موقف السلطة الأموية من الحسن البصري، والحسن البصري فقيه، زاهد، مُحدِّث، أراد أن يمارس فعاليته الثقافية والفكرية بعيدًا عن السياسة، وكان طلابه في المسجد، يحاولون استثارته بشتى الطرق، فكانوا يسألونه مثلًا؛ ما بال هؤلاء القوم يؤتون ما يأتون من المظالم، ثم يزعمون؛ إنما تأتي أفعالهم بقدر الله؟ وهي المقولة الأموية، فظلوا يستفزونه حتى نطق بمقولة هامة جدًّا، «كذب أعداء الله، كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي»، وده كان بداية التأسيس لفكرة مسئولية الإنسان عن الفعل.

المهم أننا نحن نعلم أيضًا من التاريخ أن الحسن البصري كان لا يذكر اسم علي بن أبي طالب؛ لأنه تحول إلى اسم محرم ذكره في المساجد، وكان إذا أراد أن يروي حديثًا نبويًّا مُسندًا إلى علي بن أبي طالب، يقول «قال أبو زينب». لكن استدعاه الحجاج بن يوسف الثقفي، وهذا هو مغزى القصة؛ أن السلطة السياسية لا تقبل حتى من المثقف الحياد، استُدعي من قِبل الحجاج بن يوسف الثقفي، وتقول القصة «وأحضر السيف والنطع» والشيخ يرتجف وكان رجلًا مسنًّا في ذلك الوقت، وقال له: «ما رأيك في علي؟» هكذا بشكل مباشر، فقال الشيخ: «لقد سئل من هو خير مني عند من هو شر منك، إذ سأل فرعون، موسى؛ «ما بال القرون الأولى»، فقال موسى في الكتاب؛ «علمها عند ربي في كتاب، لا يضل ربي ولا ينسى»، علم علي عند الله.»

مغزى القصة هو هذا الحرص الدموي من جانب السلطة السياسية الأموية، لكي تستنطق المثقف المحايد، متى وجد هذا المثقف المحايد، أي المثقف الذي يُنتج معرفة. نحن نعرف قصة ذبح الجعد بن درهم أسفل المنبر بعد صلاة العيد، قال الخليفة: «قوموا إلى صلاتكم وأضحياتكم فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم»، وذبحه أسفل المنبر. هناك مثقفون في تاريخنا استُشهدوا، أحمد بن حنبل بالتالي من هؤلاء أيضًا، في محنة خلق القرآن.

لكني أريد أن أطرح بعض الأمثلة على المثقف الذي لم يكن منخرطًا بصورة تبعية مباشرة مع السلطة السياسية ومع ذلك أنتج خطابًا سلطويًّا. لماذا؟ لأن الانحياز الذي يمثله هذا المفكر كان ضد السلطة السياسية على مستوى البنية السطحية ولكنه معها على مستوى البنية العميقة. ربما أطرح مثالًا هنا أعرف أنه يثير إشكاليات.

الإمام الشافعي، قراءتي في كتاب الإمام الشافعي أنه كان حريصًا كل الحرص على أمرين: الأمر الأول تأكيد عروبة القرآن، مع أنها لم تكن قضية خلافية، ولذلك افتتحت كتابي عن الإمام الشافعي؛ لماذا تحتاج عروبة القرآن إلى إثبات؟ الأمر الثاني: تأسيس السنة، لا نصًّا شارحًا، وإنما نصًّا مُشرِّعًا. ويبدو أن هذا الأمر خلافي بين أهل الرأي وأهل الحديث، وبالتالي حين أراد الإمام الشافعي أن يؤسس السنة كنص مُشرِّع، كان ذلك لأنه كان منحازًا للقرشية، انحيازه هنا ليس للدولة، بل إلى مُجمل القرشية العربية في مواجهة غير العرب، ربما لا يكون الانحياز على مستوى الوعي، لكن هناك شكلًا من أشكال الانحياز يمكن أن تتلمسه في مُسند الإمام الشافعي، وفي هذا المسند يبدأ في أحاديث فضل قريش، أي هناك دلائل.

تأسيس السنة نصًّا مُشرِّعًا، معناها توسيع إطار السيادة العليا، لكي يندرج فيها لا الخطاب القرآني وحده وإنما الخطاب النبوي أيضًّا، دون التفرقة بين الخطاب النبوي الذي هو وحي، وبين الخطاب النبوي الذي هو خطاب يعتمد على مواضعات تاريخية واجتماعية في المحل الأول. دون التفرقة في أقوال النبي عليه السلام، بين ما هو وحي وبين ما هو قول. هنا أنتج الإمام الشافعي خطاب سلطة، خطابًا ما يزال مستمرًّا حتى الآن، خطابًا أعطى — وهذه مسألة يجب توضيحها — أعطى شمولية للنصوص، وأعطى سلطة للنصوص. والخلاف بيني وبين آخرين الآن في مصر ليس حول النصوص وإنما حول سلطة النصوص، وهي سلطة مُضافة، أضافها العقل الإنساني للنصوص، وإطلاقية أضافها العقل الإنساني على النصوص، شمولية أضافها العقل الإنساني على النصوص، الدليل على ذلك؛ أننا لا نستطيع أن نتهم عمر بن الخطاب بأنه كان ضد النصوص في مجموع الممارسات التي نعرفها جميعًا، عن عدم تطبيق حدِّ السرقة في حالات معينة، وعن إيقاف العمل بنصيب المؤلفة قلوبهم، هل كان عمر بن الخطاب ضد النص؟ عمر بن الخطاب كان ضد سلطة النص؛ أي يحول العقل الإنساني النص إلى سلطة مفارقة للتاريخ، مفارقة للزمان والمكان. هنا يتحول النص إلى سلطة، هذا هو القسم الأول تحويل النصوص إلى سلطة مطلقة ليس فقط النصوص القرآنية وإنما أيضًا نصوص السنة، دون التمييز بين سنة الوحي وبين السنن الأخرى.

هذا خطاب سلطة ما يزال مستمرًّا، وتأسست على أساسه مجموعة من الأفكار التي أخذت للأسف الشديد قوة العقيدة، ليتحول خطاب الإمام الشافعي وهو خطاب حول الدين إلى أن يكون دينًا، إلى أن يكون عقيدة، فإذا اختلفت مع الإمام الشافعي فأنت مرتدٌّ. هذه هي الخطورة، يعني الإمام الشافعي يُكرس سلطة النصوص وشموليتها، ثم يأتي الخطاب بعد ذلك يُكرس سلطة الإمام الشافعي، أي النصوص الثانوية. فلا تستطيع أن تخترق هذه السلطات لكي تفهم النص في براءته الأولى، أن تعود إليه في سياقه وأن تحاول أن تفهمه، أي تمنعك كل هذه السلطات المتراكمة، عن أن تخترق سياقها لكي تصل إلى معرفة ولكي تؤسس معرفة.

سأشير إلى موقف الإمام أبي حامد الغزالي، ومعي بعض البطاقات، كتابٌ مهمٌّ جدًّا للإمام الغزالي: «الرد على الباطنية»، الكتاب في الحقيقة اسمه «المستظهري في الرد على الباطنية»، و«المستظهر» هو الخليفة العباسي الذي أمر أبو حامد الغزالي أن يؤلف هذا الخطاب، من أجل الرد على الباطنية، بعد أن مثلوا قوة حركية وفكرية ضد الدولة، الإمام الغزالي هنا في مناقشته لأفكار الباطنية يستند إلى سلطة العقل، في رفض الوراثة وفي رفض العلم المتوارث ... إلخ. لكنه يخلع كل صفات الإمام المعصوم على الخليفة المستظهر في نهاية الكتاب. ولو أتيح أن أقرأ لكم العبارات، وهي عبارات شديدة الدلالة. هذا مثقف لا أقول بالضرورة إنه يمارس إنتاج الفكر لتبرير السلطة، وإنما يُفضي خطابه إلى تكريس السلطة.

من هنا فالإمام الغزالي لأنه مفكر حقيقي؛ أصيب بحُبسة، بفقد النطق وبمغص في الأمعاء، ولم يصبح قادرًا على التدريس، أزمة الإمام الغزالي التي تحدث عنها في المنقذ من الضلال ... في المنقذ من الضلال يقول الإمام الغزالي: إنه أدرك أن كل ما قام به من عمل، من تأليف ومن تدريس ومن تعليم، إنه اكتشف أنه كان لغير وجه الله. لكننا نقرأ هذا قراءة تاريخية، يعني الإمام الغزالي في كتابه عن الباطنية يكشف عن هذا التعارض البندولي بين السياسة وبين الفكر، ويُصاب هو؛ لأنه مفكر مُخلص، اكتشف هو، هذا التزييف، الذي ربما لم يكن واعيًا به، ودخل في التصوف كما نعرف جميعًا، اكتشف أنه لم يكن يمارس الفكر لوجه الله تعالى، وإنما كان يمارسه لنفع دنيوي. من هنا حصلت الأزمة. على الأقل الإمام الغزالي وقع في الأزمة.

المثقف لا يجب أن ينعزل عن الحياة وإنما يجب أن ينعزل عن تبرير السلطة، الأخطر من ذلك أنه يجب أن يكفَّ عن إنتاج خطاب سلطة، والخطاب يتحول هو نفسه إلى سلطة.

واسمحوا لي أن أتوقف عند هذا الحد، وأطرح مزيدًا من أفكار من خلال الحوار، شكرًا.

النقاش

مقدم الندوة: أيتها السيدات، أيها السادة، نجحنا الآن في إقناع الأستاذ المحاضر بأن نستضيفه في محاضرة ثانية يوم الخميس، وسنعلن عنها وعن موضوعها قريبًا، لكن بسبب الحضور وكما يعرفونني، وبما أن الحضور كثيف بهذا الشكل فسنوزع أوراقًا عليكم وسيكون هناك تساوٍ بين السيدات والرجال، فأرجو كتابة الأسماء عليها، وليس السؤال. الأسماء، لكي ننتقي عشوائيًّا لأن فيه كتير إخوان، ولكي تُعطى السيدات الحق في المشاركة. وأرجو أن أنوه إلى أن الحوار هذا المساء سوف يمتد حتى الثامنة وخمس دقائق، ولنا لقاء يوم الخميس القادم بإذن الله، لنتابع فيه الحوار حول هذه الندوة وحول الموضوع الإضافي الذي سيتم موافاتكم به.

السائل الأول أبو رياض: شكرًا دكتور أبو زيد. فيه مثقف تقليدي وفيه مثقف متحرر، التقليدي اللي تابع للسلطة، هو وعائلته. والمتحرر اللي هو قد يكون قريبًا أو بعيدًا. أحد التقليديين عندنا سألته: كيف منفعتك أنت حينما تكون قريب كتير من السلطة؟ قال أنا أحب السلطة إيش ما كانت. فأنا أعرف أنه لما كانوا الإنجليز كان معهم، أجو العرب، كان معهم، أجو اليهود، كان معهم، شايف. هل الألفة على الوطن، من يُسهل كلمة نعم سيدي، ولا يقدم نصيحة إلا «نعم»؟ أو من يقدم النصيحة المفيدة للوطن والسلطة. مين فيهم الأفضل؟ وشكرًا.

نصر أبو زيد: الإجابة واضحة من سؤال حضرتك، يعني الإجابة مُستنبطة، أن المفيد للوطن، هو من يحاول أن يفهم هذا الوطن بعيدًا عن لا، وبعيدًا عن نعم؛ لأن معرفة الوطن بشكل جيد هي الأداة الأولى لتقدم الوطن، المعرفة هي التي تبقى للوطن، المعرفة الحقيقية.

السائلة الثانية السيدة توجان الفيصل: سؤالي بشقين. الأول: في الإشارة إلى الغزالي، عندما وافق الخليفة في فكره للسلطة ثم انعزل كرد فعل إلى الصوفية. حين يكون المفكر يدرك أنه يمارس السياسة فهو ينحى إلى إيجاد أثر على الواقع، ففي بعض الظروف الواقع يكون مُغلقًا جدًّا، قد يضطر المثقف إلى أن يغلف فكره وأن يكون لزمن آخر عندما تزول هذه الغُمة، كما حدث في الغرب، مع ديكارت مثلًا وضع

طريقة للتغيير، فوضع مقولة التغيير بالشك ليثبت مقولة الكنيسة، فذهبت مقولة إثباته لمقولة الكنيسة في الفصل الأخير، فذهب الفصل الأخير وبقيت مقولة الشك، في كل العالم، أليست هذه أفضل من الانتحار الصوفي أو الانتحار الفعلي، بالتصدي لا يسمح به الزمن الآن للسلطة؟

الشق الثاني من سؤالي: قلت إن هناك سلطة وإن هناك مثقفًا، فهل لو المثقف وصل إلى السلطة سينتهج نهجًا ديمقراطيًّا؟ أي أن منظومة السلطات التي أنتجت في كل العالم، التي توجد حرية الفكر في هذه الحالة هل لا يجوز أن نفرق بين السلطة وبين المثقف؟ وإذا كان مثقف السلطة هو يبقى مثقفًا ولا ينعزل؟

أبو زيد: الشق الأول من السؤال، شقٌّ هامٌّ جدًّا؛ لأنه مرتبط بكيف تُطرح الاجتهادات التي لا يقبلها المجتمع، والتي لا تقبلها السلطة السياسية، ولكن ربما تُفضي بصاحب الاجتهاد إلى الانتحار الفعلي، أيضًا أعود للتاريخ، واسمحوا لي هنا أن أكون واضحًا. دائمًا المفكر بما هو ابن المجتمع، يتمتع بحدود رقابة داخلية، يعني أي مفكر هو يسعى إلى أن يؤثر في المجتمع وهو يحمل في لحظة إنتاج الفكر، قيم المجتمع القمعية في داخله بالضرورة، يعني أي خطاب يُنتج مهما كان خطابًا علميًّا فهو خطاب لا يخرج تمامًا عن حدود الإطار المعرفي، لا يجب في تقديري أن يُضيف المفكر إلى هذا الردع الداخلي، ردعًا خارجيًّا بالخوف؛ لأن هذا انتهى في تاريخنا الفكري إلى تزييف الفكر.

اسمحوا لي أعطي أمثلة سريعة: فمثلًا المجددون محمد عبده حسن حنفي وآخرون، حين أرادوا أن يمكنوا لفكرة الحرية في المجتمع لجئوا إلى فكرة الحرية عند المعتزلة. الواقع أن المعتزلة لم تتحدث عن الحرية، المعتزلة تحدثوا عن خلق الأفعال، فتم تزييف فكر المعتزلة من أجل إعطاء مشروعية لفكرة الحرية، يعني اللجوء إلى لغة تراثية، مقبولة في الإطار العلمي في المجتمع لتبرير أفكار حداثية، انتهى الأمر إلى أفكار تقليدية بقشرة حداثية، تسقط القشرة، وتبقى الأفكار التقليدية.

ده خطر، خطر على مسيرة الفكر ذاته، أنه لا يتطور ولا يتحرك، وهذا الذي يجعلنا الآن في نهاية القرن العشرين، مسئولين بنفس الأسئلة التي طُرحت في بداية القرن العشرين. باستخدام لغة يصح أن أسميها مراوغة، اللغة المراوغة في رأيي لا تؤسس وعيًا. علينا أن نستخدم اللغة الواضحة، المعبرة ونشرح للجميع، ونتحمل المسئولية، وهو فيه قدر من المسئولية في إنتاج الفكر، فيه قدر من الاستشهاد. ده تاريخ الفكر، هو تاريخ استشهاد، لكن ليس الانتحار طبعًا. فيه فرق بين الانتحار وبين الاستشهاد، الاستشهاد غاية تنتهي إليها دون أن تتطلبها بالضرورة. فمن هنا أجدني، أقرب إلى اللغة الواضحة،

الحاملة للفكر مهما كانت صعبة أحيانًا. ومهما كانت مُستغلقة أحيانًا. بدأ اللعب على مستوى الجماهير، وعلى وتر الجماهير، هي المشكلة حقيقة قد نختلف فيها ولكن رأيي أننا يجب أن نطرح الحقيقة واضحة.

المثقف حين يصل إلى السلطة، في إطار المجتمع العربي، يبقى سلطة، واحنا عندنا مثقفين كثيرين وصلوا للسلطة، وبقوا سلطة. وسلطة قاهرة، أي بهت وجههم الثقافي لحساب وجههم السلطوي، إذًا المجتمع نفسه حصل فيه تغيير، أي إن السلطة نفسها أصبحت جزءًا من بنية المجتمع، أصبح تداول السلطة غير قانوني، وجه السلطة نفسه يتغير، يعني لا تصبح لها هذه الملامح الصارمة الموجودة لملمح السلطة، في مجتمعاتنا العربية. سلطة يستطيع الإنسان أن يتعامل معها باعتبارها سلطة، وأن يُناهضها، وأن يناقضها وأن يجد مؤسسات، وأن ينخرط في نشاط مؤسساتي تناهض هذه السلطة، لكن في المجتمع العربي للأسف. علشان كده بحب المثقف يبقى بمنأى شوية، ولما تتحل مشكلة السلطة شوية في مجتمعنا وده في الآخر يبقى المثقف يبقى حر شوية في الاندماج في السلطة.

السؤال الثالث محمد جمال: شكرًا جزيلًا على المحاضرة، يا سيدي تعليقي ببساطة لماذا لم توضح ما أسباب اندماج المثقف بالسلطة؟ وهل هناك مضار وسلبيات على المجتمع؟ بمعنًى آخر لماذا لا تدخل إلى عمق هذه العلاقة وتحللها بشكل جدلي فلسفي توضح فيه السلبيات والإيجابيات، فقد فُهم من كلامك أن المثقف إذا دمج بالسلطة فحتمًا سيكون ذلك السلطوي، الذي يمارس الصرامة ويمارس السلطة، فليست السلطة دائمًا ضارة وسلبية على المجتمع، فأرجو أن توضح هذا المجال.

نصر أبو زيد: حين نحدد علاقة السلطة بالمثقف، لا نحددها بشكل تجريدي فلسفي مُفارق، المجتمع العربي مجتمع له تجربة تاريخية، يعني لا نستطيع أن نتحدث عن مُجمل السلطة ومُطلق السلطة المجمل ومُطلق المثقف، أنا عرضت الأول المسألة عند اليونان. المجتمع العربي له تاريخ، في علاقة المثقف بالسلطة. هو التاريخ الذي نحلله ونستنبط منه العلاقات. وليس محبوبًا في نفوسنا أن تكون النتائج سلبية، لكن كما نقول باللغة العامية المصرية: «احنا مش مغسلين وضامنين جنة»، يعني نحلل التاريخ، طلعت التجربة التاريخية لشعوبنا سلبية، لا بد أن نقول إنها سلبية، يعني ليس مطلوبًا من المفكر أن يُحلِّي السلبيات، أو يؤيجبها أي يجعلها إيجابيات، من أجل الإعلاء من شأن الدولة.

وتجربة مجتمعنا العربية تاريخيًّا في علاقة المثقف بالسلطة، كانت إما أن يندمج المثقف في نظام السلطة تمامًا، وأنا أعطيت نموذج حسن البصري، وإما أن يظل مثقفًا ... على المثقف كما أقول أن يعي هذه المشكلات وأنه يحاول أن ينخرط في إنتاج الوعي، لا بالمعنى السياسي النفعي المباشر، وإنما الوعي الذي ينظر إلى المستقبل، السياسة كما نعلم جميعًا «هي فن تحقيق الممكن»، ولكن الفكر هو «فن معرفة المجهول». وهناك فارق كبير بين تحقيق الممكن، لكن الفكر هو فن معرفة المجهول، وهناك فرق كبير بين تحقيق الممكن وبين معرفة المجهول، وده فرق كبير بين الثقافة وبين السياسية ...

شئنا أم أبينا حين ينتقل المجتمع العربي هيكليًّا وبنيويًّا، ربما نستطيع أن نتحدث عن إيجابيات وأنا أول من يريد أن يجد إيجابيات في الوطن الذي يعيش فيه. أنا مش مبسوط إني أنا عايش في وطن منقوص الحريات.

السؤال الرابع؛ السيدة زليخة أبو ريشة: سعداء بالاستماع إلى هذا العمق في التحليل ... سأحاول أن أكون أكثر تحديدًا. وألا أشتغل سياسيًّا بالمعنى البراجماتي بالمعنى الوصولي، في ظني أن المخاطر التي نواجهها الآن، أن الحركة الإسلامية تحديدًا، تعتقد أنها تملك الحقيقة، وبذلك ستدعي أنها تنصاع لسلطة الحقيقة، طبعًا الحقيقة الثابتة، والأخطر من هذا امتلاك الخطاب المغلق، الذي يعتقد أنه يمتلك سلطة المنع، الأخطر من هذا ظاهرة التماهي والاندماج بين القائل والنص، بين المفسر والنص، بين المجتهد والنص، وانتقادك لفكر الشافعي تسبب في الضجة التي سمعنا بها، ومشروع الأذى الذي تعرضت له، الآن أي خطاب خارج، أي نقد ليس للشافعي لحد هذه اللحظة المعاصرة، ستؤدي بالضرورة حسب هذا الخطاب إلى ...

الآن الخطاب السياسي، المعارض للسلطة السياسية السائدة، في مصر والجزائر مثلًا، خطاب كما نعرف، دموي قمعي، ونقيضه خطاب مفتوح، مش اللي في السلطة طبعًا، وضد الخطاب المفتوح الديمقراطي. السؤال: في رأيك فكرة التعامل مع هذا الخطاب، ومع أصحاب هذا الخطاب، دون التورط في قمعه من جهة، ودون التورط طبعًا فيه، وهل يكفي لإثارة هذه المسألة تحليل، الإشارة إلى الهيمنة الغربية، البحث عن الهوية، الإحباطات العربية، الانهيارات إلى آخره؟ وشكرًا.

السؤال الخامس، عماد غانم: تحدثت عن الدور النفعي للثقافة، أنا بدي أضيف ما يتعلق بالمجتمع العربي، هنالك الدور الوظيفي للبيئة، فالسلطة الحاكمة بتوظف الدين لتؤكد سلطتها فيه، هنالك بنلاحظ أيضًا في هياكل بتوظف أيضًا الدين من أجل الوصول إلى السلطة، للأسف هذه الدائرة هي دينية في العالم العربي، في حين أن السواد

الأكبر للمواطنين العرب هم مُسيطر عليهم ومُغيبون، وبالتالي، اللي بدي أحكيه إنه البلاد العربية خلال الأربعين سنة الماضية، المفهوم الأول هو مفهوم الثورة، الثورة على سلفًا. الموضوع الثاني هو المنصات الإسلامية، أو الشريعة الإسلامية، أو الإسلام السياسي، أو الإسلام الشعبي، فعندنا بخلاف في المجتمعات الغربية هناك فقدان للبعد التنويري، فحبذا لو تضيء لنا هذا الجانب، كيف يمكننا الوصول إلى التنوير؟

نصر أبو زيد: الأسئلة متشابكة إلى حد يجعل الإجابة عنها موحدة. إلى جانب دراسة الظاهرة، التي يُطلق عليها اسم الصحوة الإسلامية، دراسة عميقة أي تتشابك دراسة الظاهرة اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا. كيف يمكن التعامل مع الظاهرة بما هي. كما قالت الأخت، بما هي نوع من امتلاك الحقيقة ويسعى إلى إقصاء الخصم. اسمحوا لي أن أبقى واضحًا جدًّا، ليس الخطاب الإسلامي وحده هو الخطاب المُغلق، يعني مُجمل الخطابات العربية خطابات مُغلقة، الخطاب السياسي العربي خطاب مُغلق بامتياز، وهو خطاب يمتلك الحقيقة المُطلقة وينازع عليها جماعات الإسلام السياسي، يعني هذا أمر واضح.

في تحليلي للخطاب الديني، في الواقع أنا قمت بعملية تحليلية لثلاثة أنواع من الخطاب، وليس الخطاب الديني بمعنى الجماعات الإسلامية، قمت بتحليل خطاب الجماعات، وخطاب رجال الدين الرسميين، والخطاب السياسي أيضًا، وكشفت أن البنية العميقة لهذه الخطابات الثلاثة واحدة، والمنطلقات الفكرية واحدة، من أجل هذا لست واثقًا تمامًا، على تحميل الظاهرة الإسلامية، جرم الانغلاق الخطابي، الذي يسود حياتنا.

الدين كان باستمرار أداة من أدوات الصراع السياسي في العالم الإسلامي، من أول المؤمنين، أي ظل الدين يُفسَّر من منظور توظيف سياسي، تحويل الدين إلى وقود للسياسي، وبالتالي حرمان المجتمع من قوة الدين الحقيقية، بالنسبة لهذا الأمر، لا يكاد يكون فارقًا بين السلطة السياسية ولا الإسلام السياسي، ويظل، الخلاف مع ذلك هو خلاف حول الحاكمية، حول من يحكم باسم الدين، باسم الله.

الحل في تقديري، لا يكمن في قمع الظاهرة الإسلامية؛ لأن القمع جُرِّب أيضًا تاريخيًّا، في تاريخ مجتمعاتنا، لا شك أن الإسلام يمثل ملاذًا وملجأً، يحب ذلك من يحب ويكره ذلك من يكرهه، مع عجز تام في الأنظمة العربية وفي الفكر العربي عن إحداث انتقالات حقيقية في الوعي، لا بد أن نسلم بالأشياء بصرف النظر عن توافقها أو اختلافها مع آرائنا، أنا أتصور أننا لن نخرج من هذه الأزمة إلا بتأكيد أو ترسيخ أو النضال أو

الاستشهاد من أجل ديمقراطية حقيقية، ديمقراطية ليست بالمعنى السياسي فقط، وإنما بالمعنى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري، ديمقراطية لا تسمح فقط للتعدد الشكلي القائم، وإنما تسمح بتداول السلطة؛ لأن في اللحظة التي يتم فيها تداول السلطة لا يستطيع أي خطاب أن ينغلق، لماذا؟ لأنه سينتقل من السلطة إلى المعارضة، وفي حالة الانتقال من السلطة إلى المعارضة هيكتسب مرونة؛ لأنه يضطر إلى النظر في الفعاليات الاجتماعية، ويضطر إلى أن يعيد إنتاج نفسه، وليس أن يكرر إنتاج ذاته.

الفكر في المعارضة مخنوق، مقموع، أي فكر، الفكر الديني، الفكر الماركسي، الفكر القومي الفكر الناصري. أي فكر مقموع ليس أمامه إلا إعادة إنتاج ذاته، بشكل دائم، وبنفس المنطلقات وبنفس الدواير، الفكر لا يكتسب حيويته ولا يدخل في نقد ذاته إلا لما يتعرض للهواء الطلق، في رأيي أن الديمقراطية بالمعاني التي طرحتها، وهي المعاني المتجاوزة للمعنى السياسي، هي الحل الوحيد، لكي نبدأ في الدخول في حوار حقيقي، ليس هناك حوار، يعني القضية فيه إشكال في مصر وقامت هوجة بين الإسلاميين وبين العلمانيين لم يحدث حوار، كلٌّ يتحدث في غرفة مُغلقة، لم يحدث حوار حقيقي، لن نستطيع أن نكسر حدة انغلاق الخطابات إلا بالحوار. ولن نستطيع الحوار إلا في مناخ، اجتماعي وفكري يسمح بالحوار، نظام تعليمي يسمح بالحوار، نظام تربية يسمح بالحوار.

أؤكد لكم أنه مُنع الإسلاميون من الوصول إلى الحكم في الجزائر بقوة الجيش، وهلل الكثيرون لهذا، لحقن الدماء طبعًا، وللإيمان بالديمقراطية، حد والنبي يقول لنا الدماء التي سالت من أيامها حتى الآن أد إيه؟ وفين الديمقراطية التي أردت حمايتها؟ علينا أن نسلم لمرة واحدة في حياتنا أن نسمح لقوة سياسية للوصول إلى الحكم بطريقة ديمقراطية، وهتقدر الشعوب تقاوم بعد كده، إنما احنا افترضنا إن الإسلاميين إذا وصلوا إلى الحكم سيقضون على الديمقراطية، فقلنا احنا من قصيرها نقضي عليها. بيدي لا بيد عمرو.

وهذا مبدأ في العقل العربي أصيل جدًّا، وهو مبدأ نريد أن نرميه في الزبالة، وهو مبدأ «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح». لأ، جلب المصالح مُقدم على درء المفاسد؛ لأن كل تقدم يأتي بمفاسد، لكن العقل والجهد الإنساني يتجاوز المفاسد، نحو مزيد من الإصلاح، إنما احنا سياسة محلك سر، إذا خرجنا ربما نقع في حفرة، فلماذا لا نمكث في مكاننا، ونُغلق الرتاج على أنفسنا، حتى لا نقع.

على شعوبنا اللي احنا مش أوصياء عليها كمثقفين، وهذه مشكلة ثانية؛ لأننا بنمارس السلطة على شعوبنا، فتتحدث باسم الشعوب، الشعوب اختارت الإسلاميين،

والحل الإسلامي، على المثقف ألَّا يكف عن التوعية، وأن يترك الشعوب تتحمل، سيظل الإسلام هو الحل هو الشعار، ستظل شعوبنا ولفترة طويلة جدًّا مع العجز، سيظل بمثابة شعار لا بد للشعوب أن تُجرب.

اسمحوا لي أبقى واضح جدًّا في هذه النقطة، على الشعوب أن تذوق هذا الحل وأن تدفع الثمن، الشعوب حين تدفع الثمن تتعلم، إنما احنا أوصياء على الشعوب، احنا نخبة، احنا زي النخبة العسكرية بالظبط، نوقف كل حاجة؛ «لأن الشعوب هتدفع الدم»، من الذي أعطانا هذه السلطة؟ إن احنا نعامل نفسنا بأننا سلطة، بحكم أننا نخبة، بحكم أننا ننتج فكرًا، لأننا نتصور أن إنتاج الفكر أفضل من الوقوف على الماكنة في المصنع، لأ، مش أفضل، اسمحوا لي؛ ليس أفضل. المثقف مواطن زيه بالظبط زي العامل، وحين يتحول المثقف إلى سلطة حتى لو كان تقدميًّا، هذه كارثة.

اسمحوا لي إن كلامي هذا قد يثير ردود أفعال متباينة، بس أنا أقول ما أعتقد أنه حق، وأنا أول واحد رقبته معرضة، مش أول واحد فيكم، لكن مستقبل الأمم لا يقاس بدماء الأشخاص. الظاهرة الإسلامية في تقديري ظاهرة اجتماعية، وظاهرة حقيقية، وليست مفتعلة ويجب التعامل معها، والفكر الإسلامي جزء من الفكر العربي منذ أيام حسن البنا، يعني تيار، تيار أصيل من هذه التيارات، وهذا موضوع تاني وقصة أخرى.

السؤال الأخير، الأخ ياسر أبو دلالة: بداية أشكر المؤسسة والمحاضر، في إجابته الأخيرة، هناك في العقل العربي عقدة اسمها الإسلام، أو حركة إسلامية، ننادي بالديمقراطية وننادي بالموضوعية، لكن حين يتعامل مع الإسلام، ينسى ذلك كله، كأنه استشراق للمثقفين في الغرب، يتعامل مع الإسلام ومع العروبة بموضوعية، أما في الشرق فيضع كل هذه الأشياء جانبًا. أنا ضد المحاضر لكن كلامه الأخير يجعل للجميع فرصة. اللي يهمني، إنه في مشكلة المثقف عندما وجد نفسه غير مقبول في المعارضة، كونه سلطة معارضة — حسب تعبيرك — وجد أن أقصر الطرق يكون مثقف سلطة، السلطة السياسية، ووقع في مطبات وفي خطايا لن يغفرها له المجتمع، ما صار في الجزائر سيئ مخزي جدًّا، المثقف العلماني ديمقراطي بحيث إنه ما يكون تابعًا للسلطة السياسية وفي شقها الأمني فقط، بشكل يجعل من المثقف، عبارة عن موظف لدى السلطة، ويجعله لماذا المثقف الحقيقة إنه ما كان يكتبه عن الأصولية وعن كلام مرفوض وغير ديمقراطي وغير علماني، وما كان إلا موظفًا لدى السلطة.

باختصار سؤالي: لن نجعل العلماني إسلاميًّا ولا الإسلامي علمانيًّا، لكن لو السلطات القائمة الآن أليس من المصلحة، أليس المثقف العلماني، وبدي أخصص مصر، هل ينحاز

إلى المعارضة حتى ولو كانت إسلامية ولَّا المتكبر وهي السلطة السياسية ولا يكتفي بمجرد أنه محايد ولا إنه منحاز إلى جانب السلطة؟

نصر أبو زيد: يعني يبدو أن فيه مفاهيم اختلطت، مفهوم العلمانية، لأنك وصفت كثيرًا من الاتجاهات بالعلمانية. العلمانية في تعريفها الأولي أنها ضد خطاب الدوجما، يعني ضد أي خطاب يمتلك الحقيقة المطلقة، فأي مثقف يمتلك الحقيقة المطلقة فقد خرج من العلمانية من أوسع الأبواب. العلاقة علاقة تضادٍّ، بين العلمانية والإسلام، وهذا موضوع عايز يبقى موضوع المحاضرة الجاية، يعني موضوع مشتبك جدًّا، وحالة من الحالات، وأنا تعرضت له وأنا بتكلم عن إصرار قريش على ربط السلطتين الزمنية والدينية مع أنها كانت في مرحلة النبوة مرحلة مؤقتة.

تصور بقى أن ما هو مؤقت أصبح له الآن ثبات معرفي، إنه مفيش نبي بعد الرسول، لكن قريش صممت أنها تظل تحمل النبوة مع السلطة السياسية، ليه؟ لأنه النبي من قريش، وبنو هاشم أخذوا نفس المبدأ، فنحن نقف عند هذه المسألة، المصلحة وهو الجانب المادي للفكر من مصلحة العلمانيين الانحياز للإسلاميين، وليه متقولشي نظريًّا يعني وإجرائيًّا لا أقول بالواجب، فكل واحد يحدد مصالحه بنفسه، الآن الانحياز للإسلاميين ضد السلطة، وبعد ما يبقوا سلطة؟ إذًا المسألة ستقتضي أن الانحياز ينفك، رجعنا تاني إلى توظيف الفكر توظيفًا نفعيًّا، مؤقتًا، وده اللي المحاضرة التانية ستحاول أن تتناوله، اللي أنا أقوله إنه الانفصال الموجود في المجتمع ليس انفصال علمانية إسلامية. وأرجو أن هذه القضية تتسع في المرة القادمة.

مدير الندوة: إذًا محاضرنا سوف يلقي محاضرة السبت القادم في الساعة السادسة بعنوان «بين العلمانية والإسلام».

(٢) الفن وخطاب التَّحريم

مساء الخير، أهلًا بكم في مصر،[٢] أهلًا بكم حقيقي. أولًا أحب أن أشكركم، على تجشم مشقة المجيء، وأنا أعرف القاهرة والتنقل فيها ماذا يعني. فأحب أن أشكركم جميعًا

[٢] ألقيت في شهر مايو ٢٠٠٨م بالقاهرة، بالجامعة الأمريكية. ضمن محاضرات مؤسسة المورد، في الربيعة، وكان قد ألقاها في بيروت قبلها بيوم أيضًا.

لتحمل هذه المشقة، مشقة المجيء لهذا المكان لحضور هذه المحاضرة. هذا تكريم يفوق أي تكريم، وهذه جائزة تفوق كل الجوائز التي حصلت عليها. أحب أن أشكر مؤسسة المورد على إتاحة الفرصة لإلقاء هذه المحاضرة، وعلى إلقائها في هذا المكان، وأحب أن أشكر بسمة الحسيني لأني ألقيت هذه المحاضرة في بيروت أمس. في إطار هذه الاحتفالية الربيعية الفنية الأدبية. أحب أن أشكر الجامعة الأمريكية على استضافة هذه المحاضرة، الجامعة الأمريكية بالنسبة لي ليست مكانًا غريبًا، أنا درست هنا مدة طويلة في نهاية السبعينيات.

المحاضرة هذه الليلة مرتبطة بسياق المهرجان، الذي تقيمه مؤسسة المورد بالمشاركة مع مؤسسات أخرى في العالم العربي. «الفن وخطاب التحريم»، قد يتبادر إلى الذهن أن خطاب التحريم هو الخطاب الديني فقط، وأنا أحب أن أوضح هذا المفهوم، أن خطاب التحريم هو خطاب يكاد يسود المجتمعات العربية. هناك خطاب التحريم السياسي، هناك خطاب التحريم الاجتماعي، هناك خطاب التحريم الفردي والشخصي، هناك خطاب التحريم الأكاديمي أيضًا، بالإضافة لخطاب التحريم الديني. القصد من هذا الشرح، أن أقول إن الخطاب الديني جزء من الخطاب العام، وإنه خطاب ليس مفروضًا على المناخ العام للخطابات، جزء من هذا الخطاب العام الذي يسود المجتمعات العربية والإسلامية.

إذا كان الخطاب العام خطابًا يستشعر المستقبل، يستشرف المستقبل، يتعامل مع الحاضر باعتباره نقطة لاستشراف المستقبل، فالخطاب الديني أيضًا يصبح خطابًا يستشرف المستقبل. إذا كانت الخطابات الأخرى الخطاب المسيطر على الواقع العربي والإسلامي خطابًا لا ينظر إلى المستقبل، خطابًا مسجونًا، خطابًا مختنقًا، يصبح ليس من الغريب أن نجد الخطاب الديني أيضًا هو خطاب مختنق.

حين أتحدث عن خطاب التحريم لا أقصد فقط عن الخطاب الديني. إنما أقصد كل تجليات خطاب التحريم في ثقافتنا الراهنة.

السؤال الذي طرح نفسه على ذهني وأنا أعد هذه المحاضرة: ما المخيف في الفن؟ ما هو ذلك الشيء الذي يصيب خطاب التحريم بالذعر؟ فيحاول خطاب التحريم على كل المستويات التي تحدثت عنها، على الأقل أن يحاصر الفن، أن يضع حدودًا، أن يضع ضوابط، أن يضع اختناقات، يصنع اختناقات في طريق الفن. الفن في تقديري، سواء كنا نتحدث عن الفنون القولية أو الفنون السمعية، أو الفنون البصرية أو فنون التشخيص أو الفنون الدرامية. هو أقصى ممارسة الحرية. في اللغة.

في المجال الفني الذي أعتبر نفسي متخصصًا فيه، الشعر، السرد كل الخطابات القولية تتجاوز حدود اللغة الوضعية، تتجاوز حدود اللغة كأداة للتواصل، تحول اللغة إلى غاية في ذاتها، تعيد تشكيل اللغة، من أجل إعادة تشكيل الواقع، فربما تضرب بكل القوانين اللغوية عرض الحائط. وإذا تتبعنا تاريخ الشعر العربي هنجد أن النحاة كانوا بالمرصاد للشعراء، إن النحوي يترصد الشاعر إذا أخطأ يقول له أخطأت، وربما المثال وقد يكون مضحكًا، أن أحد الشعراء كان يتصيده عبد الله بن إسحاق الحضرمي، النحوي، وأن الشاعر هجا عبد الله بن إسحاق الحضرمي فقال:

فلو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى المواليا

فقال له على ماذا نصبت مواليا؟

فالشاعر قال له: على ما يسوءُك وينوءُك.

هذه معركة قديمة، المعركة بين مواضعات العرف، مواضعات المعيار، وبين مواضعات الفن.

نجد هذا التوتر في اللغة، نجد هذا التوتر في الموسيقى، نجد هذا التوتر في كل الفنون السمعية والبصرية وفنون التشخيص على وجه الحال. بما أن الفن جوهره هو ممارسة الحرية، يصبح هذا الفن خطرًا على كل خطابات التحريم. السياسية والاجتماعية والدينية على حد سواء.

عندنا خطابات تحريم كثيرة ولا أريد أن أستطرد، في طرح الأسئلة، ربما في النقاش نطرح بعض الأمثلة على خطاب التحريم. من أعجب ما قرأت مؤخرًا في خطاب التحريم؛ تحريم المظاهرات مثلًا. لا أدري على أي نص ديني، ولا على أي نص سياسي، ولا على أي نص اجتماعي، باعتبار أن حق الإنسان في أن يقول لا، حق الإنسان في أن يعترض. طبعًا التخريب و... إلخ هذه مسألة يتعامل معها القانون. على أي حال.

في محاور المحاضرة سأبدأ بما أسميه مقدمتين ونتيجة، وهنا سأقرأ نصًّا من كتاب سيد قطب «التصوير الفني في القرآن». اختيار نص من كتاب سيد قطب، لا يخلو من خبث من ناحيتي، وأنا أضع الأمر على البساط. هذا الكتاب «التصوير الفني في القرآن» صدر عام ١٩٤٥م، لكن خطاب سيد قطب في هذا الكتاب أيضًا ليس خطابًا منعزلًا عن سياق الخطاب العام. في ذلك الوقت كانت مدرسة التفسير الأدبي للقرآن مزدهرة، كانت هذه المدرسة بقيادة الشيخ أمين الخولي. تضع أساسها المنهجي في المقالة التي كتبها

الشيخ أمين الخولي تعليقًا على مقال التفسير في الموسوعة الإسلامية. وتلامذة الشيخ أمين الخولي من بينهم الدكتورة بنت الشاطئ، وشكري عياد، ومحمد أحمد خلف الله، وآخرون. طوروا هذا المنهج الذي طرحه أمين الخولي كيف ننظر إلى القرآن؟ والشيخ أمين الخولي واضح في هذا. ربما أعود إلى هذه النقطة: أن القرآن قبل أن يكون كتاب دين، قبل أن يكون كتاب أخلاق، قبل أن يكون كتاب تشريع، قبل أن نأخذ منه أي شيء من هذه الناحية، هو كتاب العربية الأقدس، ونصها الأدبي الأرقى. وأن هذه المدخل، أي القراءة الأدبية للقرآن، هي المدخل الذي يتبناه أي قارئ للقرآن سواء كان مسلمًا أو غير مسلم، بوصفه عربيًّا. هذه المقدمة سنجدها واضحة جدًّا عند سيد قطب.

هذه هي المقدمة التي ستفتح باب النقاش حول الفن والتحريم. النقطة الأولى علاقة الدين بالفنون بشكل عام وليس الإسلام فقط. النقطة الثانية ستكون الإسلام والفنون. لا بد أن نتحدث عن الفنون البصرية باعتبار أن الفنون المتوارثة قبل الإسلام هي الفنون القولية فقط. فإننا لا نجد فنونًا تشكيلية أو بصرية ما عدا مسألة الأصنام والتماثيل ... إلخ. النقطة الرابعة ستكون الفن والأخلاق. النقطة الخامسة ستكون الفن في حضارة المسلمين؛ لأنه في الحضارة التي نفخر بها جدًّا، الحضارة الإسلامية إذا حذفنا منها الفنون، إذا حذفنا الشعر، ورفعنا الغناء، إذا رفعنا العمارة والمساجد، ماذا يتبقى؟ ونحن نفخر كثيرًا بهذه الحضارة العربية الإسلامية، إذا نزعنا منها هذا الغنى الفني والأدبي، الذي كان يملأ ليس فقط قصور الخلفاء ولا قصور السلاطين والأمراء، وإنما كان يملأ أيضًا الشارع في فنون مختلفة في بغداد وفي غيرها من المدن، ماذا يتبقى من هذه الحضارة التي نفتخر بها جميعًا؟

سأبدأ بالمقدمتين والنتيجة ربما يكون الخطُّ غير واضحٍ لكني سأقرأ.[٣]

المقدمة الأولى: «التصوير — وأنا أؤكد كلمة التصوير — هو الأداة المُفضلة في أسلوب القرآن، فهو يعبر بالصورة المُحسة المُتخيلة، عن المعنى الذهني، وعن الحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني، وعن الطبيعة البشرية، ثم يرتقي — القرآن — بالصورة التي يرسمها، فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا

[٣] يشير إلى العرض الذي على الشاشة أمام جمهور الندوة.

النموذج الإنساني شاخصٌ حيٌّ، وإذا الطبيعة البشرية مُجسمة مرئية، فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر، فيردها شاخصة حاضرة، فيها الحياة وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوى لها كل عناصر التخييل، فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة، وحتى ينقلهم نقلًا إلى مسرح الحوادث الأُول، التي وقعت فيها أو ستقع، حيث تتوالى المناظر، وتتجسد الحركات وينسى المستمع أن هذا كلام يتلى، ومثل يُضرب، ويتخيل أنه منظر يُعرض، وحادث يقع. فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو، وهذه سمات الانفعال بشتى الوجدانات المنبعثة من المواقف المتساوقة مع الحوادث، وهذه كلمات تتحرك بها الألسنة، فتنم عن الأحاسيس المضمرة، إنها الحياة وليست حكاية حياة».

هنا استخدم سيد قطب مصطلحات مثل التصوير، الصورة المُحسة المُتخيلة، لوحة تخييل، العرض، مسرح … إلخ. يعني استخدم كل المصطلحات التي تكشف أن جوهر القرآن وهو التصوير قائم على هذه الأدوات الفنية، وإن كانت كل هذه الأدوات الفنية معروضة من خلال اللغة.

المقدمة الثانية: «قرأت تفسير القرآن في كتب التفسير، وسمعت تفسيره من الأساتذة، ولكني لم أجد فيما أقرأ أو أسمع ذلك القرآن اللذيذ الجميل — لجأ لمصطلحات نقدية، سيد قطب ناقد أساسًا وجوهريًّا، وسيد قطب هو الذي اكتشف نجيب محفوظ، أول من كتب عن نجيب محفوظ هو الناقد سيد قطب — الذي كنت أجده في الطفولة والصبا، واأسفاه، لقد طُمست كل معالم الجمال فيه، وخلا من اللذة والتشويق، وعدت إلى القرآن، أقرأ في المصحف لا في كتب التفسير، وعدت أجد قرآني الجميل الحبيب، وأجد صوري المشوقة اللذيذة، أن الصورة في القرآن ليست جزءًا منه يختلف عن سائره. إن التصوير هو قاعدة التعبير في هذا الكتاب الجميل، إنه تصوير باللون بالحركة بالتخييل، كما أنه تصوير بالنغمة تقوم مقام الفن في التمثيل».

يطرح سيد قطب في هذا الكتاب، قصتين، قصة إيمان عمر بن الخطاب وقصة كفر الوليد بن المغيرة، ويرى سيد قطب أن عمر بن الخطاب آمن حين هزه سحر القرآن، وأن الوليد بن المغيرة كفر حين هزه سحر القرآن، يعني هذه الهزة السحرية بالاستماع إلى القرآن في ذلك الوقت، القرآن الأول قد تؤدي إلى الإيمان وقد تؤدي إلى الكفر. القصة، القرآن نفسه يتكلم عنها، قصة الوليد بن المغيرة، لكن القرآن يحكي القصص ويحذف الأسماء، وهذا له غرض ألا تكون القصة قصة شخص وإنما تجسد حالة عامة. القرآن يطرح هذه القصة في سورة «المدثر»، وسنرى الشعرية كيف يعبر هذا القرآن عن هذه

القصة ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ۝ وَبَنِينَ شُهُودًا ۝ وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا ۝ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ۝ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا ۝ سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا ۝ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝ ثُمَّ نَظَرَ ۝ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۝ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ۝ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ۝ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ۝ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ (سورة ٧٤ المدثر: ١١–٢٦).

هذه الحالة التي يُعبر عنها القرآن تعبيرًا شعريًّا، تعكس حالة من التوتر الذهني، والتشتت الانفعالي، إصابة الشخص المبهم في الصورة، المعروف في كتب تفسير القرآن، إصابة هذا الشخص عند سماعه القرآن. وبعد التفكير والتقدير والتدبر والنظر، بتقليب الأمر على وجوهه كافة، لم يجد وصفًا يفصِّل ما أصابه من تأثير ما سمع سوى أنه سحر من أقوال البشر.

سيد قطب يخرج بالنتيجة: يجب إذن أن نبحث عن منبع السحر في القرآن، قبل التشريع المُحكَم، وقبل النبوءة الغيبية. وقبل العلوم الكونية، وقبل أن يصبح القرآن وحدة مكتملة تشمل هذا كله، فقليل القرآن الذي كان أيام الدعوة الأولى. كان مجردًا من هذه الأشياء التي جاءت فيما بعد. وكان مع ذلك محتويًا على هذا النبع الأصيل الذي تذوقه العرب، فقالوا: «إن هذا إلا سحر يُؤثر».

تأثير القرآن: الشيخ أمين الخولي يعتبر أن إيمان هذا الجيل الأول، هو عقد أدبي، التأثير القوي لهذا النص الأدبي هو الذي دفع الناس إلى الإيمان، إدراك أن هذا النص من حيث بنيته الأدبية، فيما بعد هذه أصبحت قضية الإعجاز. نحن نتكلم قبل أن تناقش القضية لاهوتيًّا فيما يسمى قضية الإعجاز، إن العرب أدركوا أن هذا النص، شعر، نثر، وسنرى كيف استقبل العرب القرآن وبأي شكل حاولوا أن يصنفوا القرآن في إطار ثقافتهم السائدة.

الدين والفنون: وهذا هو المحور الأول وسوف أمر هنا سريعًا. إن الصلوات والأدعية والابتهالات، في جميع الأديان. هي نصوص أدبية وشعرية، ليس فقط من حيث صياغتها اللغوية وإنما من حيث الطريقة التي ترتل بها وتُؤدى بها. يعني إذا حضراتكم في المسجد ونحن نؤدي الصلوات، نحن نؤدي الصلاة بطريقة من التنغيم، وبعض الناس حين يكون في التلفزيون ويتكلم مثل ما أتكلم هكذا، ويريد أن يستشهد بنص قرآني يغير نغمة الصوت، يخرج من نغمة الكلام العادي، إلى نغمة الترتيل، فإيقاع الكلام يختلف، بعض الناس يتكلم هكذا ويقول كما جاء في القرآن «بسم الله الرحمن الرحيم»

ويبدأ الترتيل. أي يخرج من إطار اللغة المعتادة إلى إطار لغة أخرى لا يمكن إلا أن تُؤدى بهذه الطريقة. الصلوات والأدعية والابتهالات هي كلها نصوص أدبية تحليلها يؤدي إلى أنها نصوص أدبية، أداؤها نفسه يتوسل بوسائل إيقاعية، ووسائل تنغيمية، يدخلها في إطار الشعر ويدخلها في إطار الأدب.

التصوير والرسم: نحن لا نعرف على وجه التحديد ما إذا كان الدين قد انبثق من رحم الفن أم الفن انبثق من رحم الدين تاريخيًّا، أنثروبولوجيًّا، يعني الإنسان الأول في الكهف حين كان يرسم الحيوان وقد اخترقه السهم، قبل أن يخرج للصيد، ما هي العلاقة بين هذا الرسم وبين خروجه للصيد بعد ذلك، هل هي علاقة إيمانية عقيدية، إنه إذا قتل الحيوان في الصورة فإنه قادر على قتله في الواقع. هذه كلها مسائل دقيقة جدًّا تكشف العلاقة، العلاقة العضوية بين فن الرسم وفن التصوير، التصوير لا وجود له في إطار الحضارة العربية الإسلامية نعم، لأسباب تاريخية. لكن ماذا عن الخط؟ الخط، أنت تشتري لوحة مكتوبًا فيها قرآن، لكن ليس المقصود من اللوحة أن تقرأ. وإنما المقصود هو الأثر البصري الذي تُحدثه اللوحة لأنها مكتوبة بخط بسيط جدًّا وصغير. فن الخط هو فن تصويري بامتياز. ربما له علاقة ببعض المعتقدات اللاهوتية، لكن لا نريد أن ندخل في هذه العلاقة الآن.

الأرابيسك: هو نوع من الرسم، التصوير، ربما يخلو من التشخيص، ربما يخلو من الأشخاص، لكن في الفنون الهندية الإسلامية والفنون الإيرانية، كان ممكنًا أن يظهر جسم الشخص، كل الكتب التي ظهر فيها هذا الرسم، يعني تحريم رسم الأشخاص، وتحريم رسم الكائنات الحية، هو تحريم لم يكن أمرًا شائعًا في العالم الإسلامي كله. ربما كان أمرًا شائعًا في الثقافة العربية، لكن لم يكن شائعًا في الثقافة الإسلامية. ولا بد من التمييز بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية، هذا أمر يغيب عن ذهننا، نخلط بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية، الثقافة الإسلامية أوسع من إطار الثقافة العربية. وربما ولا أريد أن «أزعلكم»، العرب أصبحوا أقلية. أغلبية المسلمين الآن ليسوا عربًا. لكن العرب يتصورون أنهم يمتلكون الإسلام لكن هذه قضية أخرى تحتاج إلى نقاش آخر.

التماثيل: وجدت التماثيل في الجزيرة العربية قبل الإسلام، الأصنام هي عبارة عن تماثيل. القرآن والإسلام بالأساس وبالجوهر دعوة ضد الوثنية والشرك، ومن هنا لازم نفهم هذا الحرص من البداية على تحطيم الأوثان. تحطيم التماثيل. لكن دعونا ننظر إلى العرب حينما خرجوا إلى العالم، حينما أتوا إلى مصر أو ذهبوا إلى الهند، ليس عندنا أي

معلومات أنهم ذهبوا إلى المعابد وكسَّروا هذه التماثيل، التي يسميها البعض الآن أصنامًا. ولا راحوا المعابد البوذية وحطموا التماثيل البوذية، كان علينا أن ننتظر طالبان لكي يقولوا لنا: إن كل العرب والمسلمين الذين عاشوا كل هذه العصور لم يدركوا أن هذه أوثان. وهو أمر كما ترون مضحك. العرب كانوا مشغولين بإقامة الإمبراطورية، وإقامة الإمبراطورية تطلب الانفتاح على العالم. إذا دخلت بلدًا وحطمت كل ما فيه، ماذا يبقى لك لتحكم فيه؟

ومن هنا حرص العرب على استمرار نظام الإدارة. وعلى استمرار اللغة وعلى استمرار كل شيء كما هو، حتى تم التعريب تدريجيًّا. يعني العرب المسلمين كانوا أذكى بكثير في التعامل مع العالم. أنا عندي اقتراح: إن العربي الذي خرج حاملًا الإسلام إلى العالم الخارجي كان عنده إحساس كبير وقوي جدًّا أنه محتاج يتعلم من هذا العالم. وأنه تعلم، وما نسميه الحضارة العربية الإسلامية لا يمكن أنها كانت تقوم بهذا الغنى، اللاهوتي والغنى الفلسفي والغنى الصوفي دون هذا التفاعل مع الثقافات التي وجدت في العالم من قبل ذلك، من أول الثقافة الهلينستية، الهندية، الإيرانية، المصرية القديمة، اليونانية ثم عملية الترجمة بعد ذلك.

المثال الأخير فن العمارة والمعابد: والمعابد فن، هي أماكن للعبادة نعم، ولكنها فن سواء في التصميم، سواء في النوافذ، سواء في الألوان سواء في النقوش ... إلخ. سواء نتكلم على معبد بوذي، أو على كنيسة، أو على مسجد. هذا فن بامتياز. وإذا كنا نتصور أن الإسلام ضد الفن، إذن لازم نُحطم هذه المساجد.

الإسلام والفنون: الظاهرة القرآنية في استقبالها الأول، وسنرجع إلى، كلام سيد قطب يؤكد هذا، وأمين الخولي ومدرسة التفسير الأدبي تؤكد هذا. القرآن نفسه يؤكد هذا، أن العرب قالوا إن القرآن شعر، وقالوا عن محمد شاعر. وقالوا عن القرآن سجع، وقالوا عن محمد كاهن، لأنهم وجدوا تشابهًا بين الآيات الأولى والسور الأولى.

وهذه الفنون القولية التي عاملوها؛ المفسرون في نظرية الإعجاز؛ أرادوا أن يميزوا بين السجع، لم يستخدموا كلمة سجع لكي يميزوا بين النص القرآني وغيره فسموها فاصلة. وهناك كتب عن فواصل القرآن. فواصل القرآن كظاهرة لغوية هي ظاهرة سجعية، لكن المفسر الأول حريص جدًّا؛ لأن القرآن نفسه حريص أن يقيم تمييزًا بينه، كنص، بين ذاته كنص، القرآن من أهم الكتب السماوية التي تكثر فيها الإحالة إلى نفسه، التي نسميها MetaText، تكاد تكون هذه ميزة في القرآن، أنه: لماذا هذه الإحالة وما سببها؟ سببها أي نوع من الهجوم يتعرض له القرآن، سحر، شعر، كهانة، جنون.

مجنون، ومجنون هنا ليس بمعنى أن يذهب إلى مستشفى الأمراض العقلية وإنما أصابته الجن؛ لأن نظرية الشعر عند العرب أن الشعر مصدره الجن. أن الشاعر توحي إليه الجن، وأن الجن تعيش على نفس الأرض في وادي عبقر، ومن هنا تأتي العبقرية. الوحي يأتي من هذا الوادي التي تعيش فيه الجن وهو وادي عبقر.

هذا الاستقبال للقرآن خلق توترًا، بين الوحي والشعر، وإذا قرأنا سورة الشعراء، أرجو أن تقرءُوها؛ لأنه ليس عندنا وقت لقراءتها. بناؤها الشعري وحرصها على الإيقاع، وهي ترفض أن يُسمى القرآن شعرًا، وترفض أن يُسمى محمد عليه السلام شاعرًا. بل إن هذا التوتر كان لا بد أن يصنع نوعًا من التمييز بين ظاهرة الوحي وبين ظاهرة الشعر.

بالرغم من أنه على المستوى البنيوي أنه لولا ظاهرة الشعر لم يكن العرب يتقبلون ظاهرة الوحي، يعني لولا الإيمان عند العرب بأنه يمكن أن يحدث تواصل بين الجن الذي هو لا ينتمي إلى نطاق البشر وبين البشر، أو بين الجن الذي يذهب إلى السماء ويأتي منها بالأخبار ويوحي بها إلى الكاهن. لولا أن التصور الثقافي العربي هذا موجود، أن إمكانية الجن تُلهم الكاهن بأخبار الغيب، وأن الكاهن يقول أخبار الغيب ولكن بلغة على درجة عالية من التكثيف، وأن الجن يُلهم الشاعر أن هذا الشاعر يقول الشعر، وأن كثيرًا من الشعراء يفتخر، لدرجة حتى أصبحت مثار سخرية عند الشعراء المتأخرين، يعني شاعر متأخر يسخر من كل هذه المفاهيم وقال:

إني وكل واحدٍ من البشر   شيطانه أنثى وشيطاني ذكر

هذا شاعر متأخر بعد ما الحداثة دخلت في الشعر.

التوتر بين الشعر والوحي كان لا بد أن يُحدث هذا الفصل بين ظاهرة الوحي وظاهرة الشعر، أصبح الشعر تُمليه الشياطين، والقرآن تُوحي به الروح القدس. لكن فيه مشكلة واقعية، أن الشعر هو الإعلام في معركة الإسلام ضد قريش، وأن قريش جندت كل الشعراء ضد الإسلام، حتى إن بعض الشعراء أسلم وبعد ذلك رجع، لأسباب تذكر أنه لم يعجبه أن الإسلام يُحرم الخمر ... إلخ. الإسلام كان لا بد أن يكون له شعراء؛ لأن هذه معركة لا يمكن أن يخوضها بدون الشعر، هنا كان حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة كانوا شعراء.

وكان فيه توتر آخر: أن محمدًا عليه السلام: «كيف تهجوهم وأنا منهم»؛ لأن الهجاء في ذلك الوقت، كان هجاءً للقبيلة بكاملها، تسفيه القبيلة، الحط من قيمة القبيلة،

والهجوم هنا من قريش على محمد، وحسان وعبد الله بن رواحة يريدان أن يردا الهجوم على قريش، ومحمد من قريش، «كيف تهجوهم وأنا منهم» فحسان بن ثابت يقول «أَسُلك منهم كما تُسل الشعرة من العجين». قال: «قل وروح القدس يؤيدك».

أصبح عندي نطاقان من الشعر وليس تحريمًا للشعر. الشعر المؤيد لروح القدس، والشعر الموحى بالشياطين، وهذا سر الاستثناء في الآية «إلا الذين آمنوا». ربما نأخذ من سورة الشعراء كراهية الشعر، ليس كراهية الشعر مطلقًا ولكن كراهية الشعر على أساس ومعايير دينية وأخلاقية آنية. جزئية في هذه اللحظة.

الشعر بعد ذلك ازدهر عند العرب. الشعر خمد في هذه المرحلة، ويُقال، النقاد كلهم قالوا إن شعر حسان بن ثابت في الجاهلية كان شعرًا قويًّا، ولكنه أصابه اللين بعد الإسلام. اللين يعني الضعف. وهنا الناقد يقول لنا: «الشعر نكد، بابه الشر، فإذا دخل عليه الخير لان»، أصبح ضعيفًا، هذه العبارة مهمة جدًّا؛ لأن الخير والشر هنا ليست مفاهيم أخلاقية، إنما الشعر إذا حدثنا بما نعلم: وعظنا أي عملنا وعظًا لا يكون شعرًا لا قيمة له. الجاحظ يقدم هنا شيئًا مهمًّا جدًّا، الجاحظ إلى بعض الشعراء أظن مثلًا أبو العتاهية:

ليس من مات فاستراح بميت   إنما الميت ميت الأحياء

الجاحظ قال «هذا ليس بشعرٍ، وقائله ليس بشاعرٍ، ولولا أدخل في الحكم بعض العنت لقلت لا يخرج من صُلبه شاعر. إنما الشعر صناعة وضرب من التصوير»، التصوير الذي يُصرُّ عليه سيد قطب، ويصرُّ عليه كل أبناء مدرسة التفسير الأدبي للقرآن. فحينما يقول الناقد «الشعر نكد بابه الشر» إن الشعر لا يخوض في المألوف، لا يخوض في المتعارف، لا يعلمني ما أعرف، إذا خاض الشعر في المألوف والمتعارف فهو لا يعلمني شيئًا، فقد قيمته. الشعر هو الذي يدخل في النكد، الذي أسماه الناقد هنا شرًّا؛ لأن الشعر العربي ازدهر مع الصراع الاجتماعي الذي نشأ في العصور الأولى، مع الصراع السياسي، والصراع الاجتماعي، والصراع الفقهي، والصراع اللاهوتي ازدهر الشعر، وازدهر الشعر في بلاط الخلفاء. والشعر هنا أخذ أبعادًا، أصبح عندنا الشعر السياسي، والشعر الصوفي.

والشعر الصوفي يوظف مفردات تدخل كلها في باب الحرام بالمعنى الديني. الخمر، والسكر، والصحو، والحب، والهجر والوصال، والفراق والبعد. يعني بين الخمر والحب تتحرك مفردات الشعر الصوفي بكامله لتعبر عن الحب الإلهي. أكثر من هذا، أن شعر الخمر تحول عند الصوفية إلى شعر يدل على وحدة الوجود، ابن عربي في كل صفحة

تقريبًا من كتاب الفتوحات يستشهد بشعر لا يذكر بالطبع اسم أبو نواس. يتكلم عن الخمر يقول:

رق الزجاج وراقت الخمر   فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

يا سيدي كان «مسلطن». ابن عربي يستشهد بهذا لكي يقول كيف نميز بين الخلق والخالق، بناءً على نظرية معقدة جدًّا، نظرية في الوجود، ونظرية في المعرفة، أن الحقيقة تتلون بلون العارف كما يتلون الماء بلون الإناء. طبعًا لن ندخل في نظرية المعرفة عند ابن عربي. لكن كيف تم توظيف هذا الشعر. الشعر الذي يعتبره الفقيه حرامًا، أو يُحرمه الفقيه، لكن الصوفي يعتبره مُشِعًّا بالدلالات، ومشعًّا بالمعاني.

ليس فقط الجاحظ وليس فقط المتصوفة، ولكن دفاع عبد القاهر الجرجاني عن الشعر، هذه مسألة أنا كتبت فيها كثيرًا، عبد القاهر الجرجاني باحث عن سر الإعجاز، ويرفض عبد القاهر الجرجاني كل الإجابات التي طُرحت قبله عن الإعجاز. بما في ذلك «أنه يُدرك ولا يُعبر عنه»، عبد القاهر يقول لك إن هذا كلام فارغ؛ لأن الإعجاز هو معجزة القرآن، فكيف لا يُعبر عنها، لا بد من وسيلة للتعبير عنها. ولا بد من وسيلة لاكتشافها. ولا بد من بحث عن قانونها، مسألة أنك تقول «الله، هذا جميل» ليست كافية.

عبد القاهر الجرجاني لا يحب هذه الدروشة، قال لكي أبحث عن الإعجاز لا بد أن أبحث في قوانين اللغة وفي قوانين النحو. وتوصل إلى أن الذي يميز بين كلام وكلام هو النظم، النظم هذا ليس هو مجرد رصف الكلام، وإنما هو قوانين النحو، نظرية أيضًا معقدة لا نريد أن ندخل فيها، لكن من أجل أن نصل إلى قوانين اللغة وقوانين النظم التي تساعدنا على فهم إعجاز القرآن لا بد أن ندرس الشعر.

ويدخل عبد القاهر في معركة هائلة ضد من يحرِّمون الشعر، ويقول إن من يحرِّمون الشعر إنما يحرِمونا من فهم إعجاز كتاب الله. إذن الأداة لمعرفة الإعجاز حسب رأي عبد القاهر هي دراسة قوانين اللغة، المجال الذي تُدرس منه قوانين اللغة الرفيعة، وليس قوانين اللغة الوضعية، هو الشعر. يُصبح الشعر هو الأساس لفهم القرآن، طبعًا قبل هذا قال ابن عباس: إذا تعاجم عليكم شيء من القرآن فارجعوا للشعر، فإن الشعر ديوان العرب. إذن تحول الشعر الذي نظن أن القرآن يحرِّمه، تحول الشعر إلى مرجعية لفهم القرآن منذ فترة مبكرة قبل عبد القاهر الجرجاني؛ لأن هذا هو مصدر اللغة.

وأن طه حسين حينما كتب كتاب في الشعر الجاهلي، طبعًا كانت الجريمة هنا أنه يمس الشعر، الذي هو أساس تفسير القرآن، أنه يحاول أن يرى مدى وثوق هذا الشعر، شعر جاهلي، رغم أن القضية كلها عن الشعر. لماذا؟ لأن الشعر اعتُبر من جانب المفسرين، وإذا قرأتم تفسير الطبري أو أي تفسير فستجدون أن الاستشهادات الشعرية يكاد لا يخلو منها شرح آية. وإن لم يجد مفسر شعرًا، فيعتمد على شعر منحول. بل ويؤلف شعرًا.

وأنا طالب كنت أؤلف شعرًا في الإجابة عن الأسئلة لبعض الأساتذة، وأعتذر للأساتذة ربما يكون بعضهم هنا، كانوا يحبون أن نرصع الإجابة بالشعر. وأنا كان عندي مشكلة أن أدخل الامتحان والذاكرة ضعيفة، فأكتب إجابة كويسة لكن لم يكن هناك بيت شعر ربنا يفتح عليَّ به. أخرج بعد الامتحان كل الشواهد الشعرية في ذهني، كنت أؤلف شعرًا. للتشبيه مثلًا.

وشريط الترماي مثل الثعبان غير ... أنه ليس به سم ولا أي حاجة

تشبيه رفيع. ولا أريد أن أعيب في أحد لكن بعض الأساتذة يقيس بالشبر، فلا يقرأ، فكنت أرصع الإجابة بالشعر وأحصل على ممتاز. على أي حال الشعر هنا قيمته، حسب عبد القاهر، هو أداتنا لفهم القرآن.

سيد قطب لولا أنه ناقد لم يكن يدخل في هذا الأفق في النظر إلى القرآن، لم يكن يشكو من أن المفسرين والأساتذة الذين شرحوا له هذا القرآن جففوا القرآن. لم يجد في قول هؤلاء المفسرين هذا القرآن، حسب رأيه «الجميل اللذيذ». التصوير والتمثيل وعِبر اللغة، القرآن لا يقدم هذا فقط من خلال التعبيرات اللغوية، ولكن القرآن أيضًا يُرتل. والترتيل نوع من الإيقاع، طبعًا طبقًا لقوانين اللغة؛ لأن قوانين اللغة أيضًا تتضمن هذا الإيقاع. الترتيل، «التصييت»، يعني نحن نفضل قارئًا على قارئ.

ومن منكم من الأرياف يعرف أنه حتى في المأتم والناس جاءت تُعزي، إنما يتسابق الشيخان في تلاوة القرآن ويتحول المَعزى إلى مناصري هذا الشيخ ومناصري هذا الشيخ، وتصبح سهرة، يعني يتحول العزاء إلى سهرة، الناس تستمتع فيها بالأداء. القرآن يُقدم على مستويات عدة ليس على مستوى بنيته اللغوية وإنما على مستوى أدائه، وعلى مستوى ما نتج عنه من فنون، ليس فقط فن الخط، وإنما كل فنون الصياغة، كل مجوهرات «ما شاء الله» التي ترتديها السيدات كلها ناتجة من استخدام آيات قرآنية

صياغتها صياغة ذهب أو فضة، المصوغات الذهبية والفضية كلها تعتمد على هذا. فنون كاملة طلعت من هذا النص، الجميل اللذيذ، كما يقول سيد قطب.

تحريم التماثيل وعبادة الأصنام: خلصنا منها بقى، محمد عبده قال الكلام ده من أواخر القرن التاسع عشر، عيب أن أحدًا يخرج الآن ويقول إن التماثيل حرام، عيب، وعيب، عيب، مُخجل، أن محافظًا يقرر رفع التماثيل، إنه خايف على المسلمين الآن من عبادة الأصنام. يريدون حمايتنا من عبادة الأصنام، دي خيبة. ما إذا كنا سنعبد الأصنام فلنذهب في ستين داهية. هذا أمر مُضحك أم مُبكٍ.

عدم إدراك التاريخ، عدم إدراك الفارق بين لحظة تاريخية وبين التطور الذي حدث منذ هذه اللحظة التاريخية إلى هذه اللحظة. أو التمييز بين التماثيل الكبيرة والتماثيل الصغيرة، والتمثال الذي بالميدان والتمثال الذي بالبيت. كل هذه «تمحيكات» لا معنى لها. إن المصريين، وأنا مدين بهذه المعلومات لصديقي «زين العابدين فؤاد»، إن تمثال نهضة مصر عمله مختار بتبرعات المصريين، يعني: المصريون هؤلاء كلهم كانوا كفارًا، الذين تبرعوا لإقامة تمثال نهضة مصر، ليست الحكومة ولا وزارة الثقافة — لم تكن هناك وزارة للثقافة في ذلك الوقت — المصريون الذين عملوا جامعة القاهرة، الفلاحون المصريون الذين تبرعوا لإقامة تماثيل لسعد زغلول بعد موته، تمثال في كل محافظة لسعد زغلول. الإشكالية عندنا هي ثقافة سمعية تعادي الفنون البصرية. وشبابنا معذور، حينما كنت في المحاضرات الشباب يتكلم عن تحريم الفنون، كنت أجد لهم العذر طبعًا؛ لأنه لا عمره ذهب إلى متحف، ولا عمره تفرج على لوحة. الثقافة البصرية تكاد تكون غائبة. ومن هنا هذه الأحكام تجد لها الاستجابة.

أزمة الأداء الدرامي، تمثيل الشخصيات الدينية: أمر أيضًا عجيب، يعني كأنه لو نور الشريف قام بدور مثلًا ابن عباس، سيكون هو ابن عباس؟ عدم التمييز بين الممثل الذي يتقمص دورًا، والممثل يمكن أن يمثل ابن عباس ويمكن أن يُمثل أبو جهل في الفيلم الذي يليه، لا هو ابن عباس ولا هو أبو جهل. جيلي رأى فيلم بلال مؤذن الرسول، ويحيى شاهين قام بدور بلال وماجدة قامت بدور زوجته، وبلال صحابي، لا أعتقد أنه ممكن فيلم بلال مؤذن الرسول يُعمل اليوم. نحرم تاريخنا من التعبيرات الفنية التي يمكن أن تساهم في تعميق الوعي التاريخي وتعميق الوعي الديني عند أولادنا. عدم التمييز بين الفن والواقع.

ولا أريد أن أحكي حكايات: إنه المسلسل السوري الزير سالم، ومن حكى لي القصة بطل المسلسل، ولم يكن يعرفني، وكنت في زيارة لدمشق وكنت في مطعم وأتى ليسلم

عليَّ وقال لي: لازم أحكي لك القصة: عملوا المسلسل أتته دعوة من السعودية، دعوة من القصر الملكي ليأخذ «التيم» ويزوروا السعودية، أخذهم وذهبوا إلى السعودية استُقبل في المطار كأنه الزير سالم، «أهلًا يا بطل، أهلًا يا بطل». الممثل الذي مثَّل دور جساس، قيل له: «اتفو» والله لا تدخل هذه الأرض المقدسة يا خائن. وقضوا في المطار ساعات، يقنعون هذا الموظف أنه، والله يا عم احنا نمثل، لا أنا الزير سالم ولا هو جساس، رفض تمامًا أن يعطي «الفيزا» لجساس، حتى تم الاتصال بالقصر الملكي وجاء مندوب من القصر الملكي ولم ينجح في إقناع موظف الجوازات، حتى قال له: فلان أنت في إجازة انتهى الأمر. وهو يحكي وأنا لا أصدق إلى هذا الحد. أكثر من ذلك أنهم ليس عندهم فكرة أن قبيلة تغلب هذه كانت قبيلة مسيحية. الممثل نفسه مسيحي الذي قام بالدور. ومجرد ما دخل قالوا له تعمل عمرة. قال لهم متشكرين بس أنا يعني مسيحي. ليس عندي مانع أعمل عمرة.

غياب هذا الفاصل بين الواقع وبين الفن، وهنا يُحاكم المؤلف على حوار جاء على لسان شخصية، يعني الرواية فن متعدد الأصوات، توضع على لسان كل شخصية في عمل روائي أو كل شخصية في عمل مسرحي، إلا أنك لا تعرف ما معنى الفن، ما معنى السرد. وإلا القرآن يصبح مليئًا بكفر؛ لأن القرآن يسرد على لسان الكفار الكفر. هذا كلام الله نعم، لكنه يروي، يسرد، مفهوم السرد هنا غائب مع أن القرآن بنية سردية بامتياز.

الفن والأخلاق: إن لم يكن هناك تحريم، يكن هناك وضع شروط الفن. وأنا قلت: «الشعر نكد بابه الشر، فإذا دخل عليه الخير لان»، الشعر لا يُعلِّم الأخلاق، الجاحظ واضح هنا، والقاضي عبد العزيز الجرجاني قال: «الشعر بمعزل عن الدين» ليس بمعزل عن الأخلاق «بمعزل عن الدين»؛ لأن هذا مجال وذلك مجال آخر، الحقيقة الشعرية غير الحقيقة الدينية ... إلخ.

حسان بن ثابت يُنشد الشعر في المسجد ولا أستطيع أن أقرأ البيت الذي كان ينشده حسان. بيت فيه من الفُحش ما فيه. لا أستطيع أن أقوله الآن، حسان كان ينشد هذا، وهذا موجود عن السيوطي وموجود في كتب التفسير. كان ينشد الشعر في مسجد رسول الله فتصدى له أحدهم فقال: «أفُحش في مسجد رسول الله؟» فحسان قال له: «إليك عني إنما الفحش عند النساء.» أي إن الفحش في الفعل وليس في القول.

الفصل هنا بين مجال الفن ومجال الأخلاق. المعايير الأخلاقية طبعًا معايير تطور؛ يعني حينما كنت في صبايا الباكر، وأنا الآن الحمد لله في شيخوختي المتأخرة، كانت البنت

من وراء الشيش تعمل لنا مشاكل، الآن البنت والولد في الفصل في المدرسة، أنا أتفرج على البنات والصبيان الآن كأنهم إخوة. يعني تقول له يا أخ ويقول لها يا أخت، إذًا حصل تطور هنا، لا نقدر أن نضع نفس القيم، أيام ما كنت طفلًا، آه طبعًا البنت إذا ما بانت أظافرها، والأمر لم يكن يخلو من أن نذهب عند الترعة ونرى البنات يغسلن الملابس. المعايير الأخلاقية حين تُفرض، هي تُفرض من إطار أخلاقي إلى حد كبير متزمت يضع هذه القواعد.

الفزع من جوهر الفن؛ لأن جوهر الفن هو الحرية، ومن هنا يفزع السياسي من الفن، يفزع الخطاب الديني من الفن، يفزع المجتمع من الفن، فيلم يطلع الناس كلها تهيج، أغنية: محمد عبد الوهاب «جينا الدنيا ما نعرف ليه»، شك، يا أخي الحقيقة تقع بين شكين، يعني هذا التوتر الإنساني عن المصير. هذا توتر شعري، هذا ليس توترًا دينيًّا، هذا ليس شكًّا في حقائق الدين ... إلخ.

الفن في حضارة المسلمين: كما قلت في البداية، ترتيل القرآن فنٌّ موسيقيٌّ، لم يحطم العرب تماثيل مصر القديمة أو تماثيل بوذا. فن الغناء وكتاب الأغاني، فن المعمار ... إلخ. إذا أخذنا الفن من الحضارة الإسلامية، لا يبقى منها إلا القليل. يبقى منها بعض الكتب، وبعض الكتب للأسف لم تعد مقروءة هذه الأيام.

أما قبل: وأنا مدين بهذه الخاتمة المقدمة، للمرحوم عز الدين إسماعيل، كان يكتب مقدمته لمجلة فصول بعنوان «أما قبل». بعد هذا العرض ليس هناك conclusion لكن هناك أما قبل. أنا شخصيًّا لا أتصور الحياة بلا فن، الحياة بلا فن خواء، أنا رجل صناعتي الكتابة والفكر، لكن بدون قراءة الرواية وبدون قراءة دواوين الشعر، وبدون مشاهدة السينما، وبدون زيارة المتاحف، واللوحات، والاستماع إلى الموسيقى. لا أعرف إذا كنت سأكون نفس الشخص أم لا؟

ونحن شباب صغار وصديق عزيز، وهو كاتب كبير الآن، كنا لما نسمع الموسيقى الكلاسيكية كان يقول: ما هذا؟ دي زجاجات «كازوزة» تخبط في بعضها، لكن كنا نحاول أن نتعلم، لم نولد بمعرفة الموسيقى الكلاسيكية. نحن مولودون بالموالد والأغاني الشعبية، التي ما زالت نحبها، وأغاني الأفراح نحبها طبعًا لكن كنا جيلًا، يريد أن يعرف ثقافة العالم، نفسه يتعرف على الموسيقى الكلاسيكية، وكنا نتابع برنامج الدكتور حسين فوزي في البرنامج الثاني. وهو يأتي بالسيمفونية وهو يشرحها، ونعرق ونتعب لكي نفهم، ولا نريد أن نعرض أبناءنا لمثل هذا، فنعرضهم لما يسمى الفنون الشبيهة.

الفن كما نعرف ليس دايمًا هذا العظيم الذي أتكلم عنه، الفن أيضًا قناة ممكن أن يستخدم، يعني مثلًا لا نقدر أن نسمي الفيلم الذي عمله الأخ الهولندي «فلدر»، هذا فنًّا، الفن يستخدم في الإعلان عن السلع، لكن الرسالة واضحة، ليست هناك رسالة إنسانية من ورائه، الرسالة في الإعلان واضحة. ترويج هذه السلعة أو تلك السلعة. ممكن يستخدم فيها الرقص، ممكن يستخدم فيها الموسيقى، ممكن تستخدم فيها كل عناصر الفن، لكن يكون واضحًا فيها أن الأدوات الفنية تخدم الدعوة. وليست هي نفسها المكونة للرسالة.

بما أن الفن هو الحياة، والدين حياة، بالمعنى الواسع جدًّا للحياة، وليس بمعنى دين ودولة. بمعنى حياة كاملة، يبقى أعداء الحياة هم الذين يحرِّمون الفن. المشكلة الحقيقية كما بدأت، ليست في خطابات التحريم، وليست في تحريم الفن فقط، وإنما في كل خطابات التحريم. المشكلة تكمن في تجريف العقل، تجريف العقل طبعًا ظاهرة مشهودة في المجتمعات العربية. وفي المجتمع المصري. مع غياب الحرية، يتوقف العقل تدريجيًّا عن النبض، يصبح الإنسان محتاجًا في كل صغيرة وكبيرة إلى مُوجه، الناس الآن يسألون عن أشياء لم تخطر على بال آبائنا ولا أمهاتنا، في مسائل الحرام والحلال. كأن آباءنا وأمهاتنا كانوا يعرفون، يعرفون ما هو الحلال وما هو الحرام. كانوا يذهبون إلى الشيخ في المسائل المعقدة، الطلاق والميراث، إنما ذهبوا إليه في مسألة: الست، في الضوء تخلع ملابسها مع زوجها أم لا؟ ما سمعنا بهذا أبدًا. تجريف العقل أدى إلى عجز الإنسان الفرد عن أن يتصرف، وأنه حتى يتصرف بارتكاب الخطأ، وأنه بعد ما يخطئ يتوب، ومفهوم أن الله غفور رحيم، واسع الرحمة، اختفى كله لصورة العقاب. يعني الحكم العسكري. منظومة الأحكام العرفية العسكرية، منظومة القوانين التي تُصدر في المجتمع كلها قوانين عقاب، كل ما قانون جديد يخرج هو قانون للعقاب، وقانون المرور الجديد إن قرأت فيه قليلًا كله عقاب، في عقاب، في عقاب. فلسفة العقاب قائمة على فلسفة حمائية، والفلسفة الحمائية هي جوهر الاستبداد والفساد.

تجريف العقل أدى إلى هذه الظاهرة، التي أسميها، سوق الفتاوى، أصبح هناك سوق، هناك سلعة، فيه طلب، فيه عرض، وكل قناة متخصصة في حاجة حسب الجمهور. يعني تحويل الدين إلى وقود، يحترق الوقود. وتحويل الدين إلى وقود لا أقصد أبدًا فريقًا معينًا.

لأن الدين تحول إلى وقود حتى في بنية الدستور عندنا، وأنا مصري، وأنا أعتقد أنني مصري، وأعتقد أنني أريد دستورًا جيدًا يحميني، ولا أقدر أن أرى الدستور الذي

يقول المواطنة ... إلخ، ويقول إن الإسلام دين الدولة، ليس عندي مانع، الشريعة هي المصدر الأساسي للتشريع ليس عندي مانع. لكن بعد هذا كله يقول عدم إقامة أحزاب على أساس ديني؟ يا دولة كلك قائمة على الدين. كيف يكون دستور الدولة قائمًا على الدين، وأضع نصًّا يُحرِّم قيام أحزاب على أساس ديني؟ لماذا؟

لحماية الناس، طيب احميني يا دولة من نفسك، اخرجي من الدين، يا دولة لا يصبح لك دين، يا دولة أنت لا تذهبين إلى الجامع، ولا تصلين، ولا تصومين في شهر رمضان، ولا تذهبين إلى بيت الله الحرام لتحجي، يا دولة أنت دولة لكل المواطنين، وأنا ليس عندي مانع، لكن يكون هناك نوع من التكافؤ.

أنا هنا لا أدافع، لكن أدافع عن منطق الدولة المصرية التي أريدها أن تحميني، وتحمي كل المواطنين، بمن فيهم أصحاب الدعوات الإسلامية؛ لأن من حق كل القوى السياسية أن تُمثل نفسها. قضية تحريم الفن هي فرع على قضية أعمق، وفرع على مشكلة أعمق في الواقع الذي نعيش فيه.

وشكرًا جزيلًا لكم.

النقاش

مقدمة الندوة: نشكر الدكتور نصر أم نلومه على إثارة الشجن والهموم؟ على أي حال، جاء وقت الأسئلة، أطلب من كل من عنده سؤال، يرفع يده، وهذا الميكروفون هو ما سنأخذ به، وممنوع حد يسأل أكثر من سؤال واحد فقط، وأرجوكم أسئلة وليس مداخلات، والدكتور سيرد على الأسئلة مجمعة، ثلاثة أربعة، مع بعض مثلًا. وليس مداخلة ولا ردودًا ولا تعقيبات طويلة؛ لأننا لا نريد أن نُثقل على الجامعة الأمريكية أكثر من ذلك.

السؤال الأول: سؤالي ثقافة الاستبداد السياسي وعلاقته بثقافة التحريم، يعني هل ترى أن الاستبداد السياسي، أثر بشكلٍ كبيرٍ جدًّا في ثقافة التحريم؟ لأننا نرى في كتابات الإسلاميين من محمد عبده والطهطاوي، ضعف هؤلاء الأفراد في حل هذا الإشكال، وحتى كتابات شخص مثل سيد قطب، فما موقف حضرتك من هذه العلاقة؟

السؤال الثاني ماهر مجدي، آداب إنجليزي، جامعة حلوان: بِمَ تبرر إقصاء أفلاطون الشعراء عن أمثولته الخالدة في الكتاب السادس والعاشر، إذا كان إقصاء الشعراء في العصر الحديث، ينبع من أيديولوجية دينية، فماذا عن أفلاطون بما أن الصراع قديم بين الشعراء وبين السلطة؟

السؤال الثالث: أول حاجة في أفغانستان حينما جاء السياح وبدءُوا يعبد التماثيل تم هدم. الحاجة التانية، سيدنا إبراهيم قال: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾. يعني أعطوني حرية التعبير؛ لأن احنا عايزين نعبر بقى، ففي بعض المدارس المسيحية البنت بتخضع لتمثال العذراء، هل دو ...

مقدمة الندوة (قالت مقاطعة): «هتعمل مشاكل كده.»

نصر أبو زيد (قال حين دب ضجيج): «نسمع من فضلكم.»

استكمل السائل: فكرة الاختلاط بالبنات حرام، هل الحرام يتغير؟ هل من خمسين سنة البنت لما أمشي معاها حرام، ولما أمشي معاها الآن حلال؟ وشكرًا.

السؤال الرابع: أشكرك جدًّا على هذه المحاضرة، سؤالي باختصار، إيه اللي أوصل — ليس الثقافة الدينية بل المتلقي — إلى هذا الضعف، إن ناس تدفع موبيلات وفلوس كتير علشان تسأل إنها تدخل برجلها اليمين أو الشمال، ليه وصلنا إلى هذا المستوى؟

السؤال الخامس: أنا سؤالي خاص بقراءة القرآن والتعامل مع القرآن كنص تاريخي، يعني دراسة السياق التاريخي، النقطة التي تُشهر ضدنا أنه عند نقطة معينة هيبقى القرآن نص غير صالح، فمع مرور الوقت هتبقى كل أحكام القرآن باطلة، أو مفارقة للواقع، فبالتالي هيبقى نص غير صالح، إزاي حضرتك ترد على هذه الحجة؟

السؤال السادس: الجزء الذي حضرتك قرأته عن سيد قطب، حين قال إنه سيرجع للنص ويسمعه وليس للتفاسير، ورغم أني غير متخصصة فقد وصلت لهذه النتيجة منذ ثلاث أو أربع سنوات، هل حضرتك شايف إن الواحد ممكن يعتمد على فهمه، في قراءة النص، ممكن طبعًا الرجوع للتفاسير ولكن، إعمال العقل في فهم النص؟

نصر أبو زيد: سأحاول أن أرد باختصار؛ لأجل أن نعطي الفرصة للمزيد من الأسئلة:

المستبد؛ أو ثقافة الاستبداد تقوم على فكرة السيطرة والهيمنة، امتلاك الحق، والحماية. أي مستبد يتصور أنه الوحيد الذي يمتلك الحق، أو من يحيطون به، وإنه لا بد من حماية الناس من الخطر، وبالتالي يتم تقليم هذا الخطر. الكواكبي حلل مفهوم الاستبداد بشكل هائل، وقدرة الاستبداد على أن يخلق بطانة أسماهم الكواكبي «المتمجدين» أي الذين يبنون مجدهم على أساس القرب من المستبد، وعلى أساس خدمة المستبد، وعلى أساس إعادة إنتاج الاستبداد من خلال مستويات أخرى.

ثقافة الاستبداد هي طبعًا، والاستبداد مسئول إلى حدٍّ كبيرٍ عن الفساد، عن غياب الحرية، وعن المظاهر السلبية التي يمكن أن نتحدث عنها في أي مجتمع، طبعًا المستبد

ليس من الضروري أن يكون مستبدًّا بالمعنى اللي كان فيه الإمبراطور مستبد؛ لأنه ممكن يكون استبداد عن طريق المؤسسات، المجتمعات القمعية البوليسية مثلًا، مجتمعات قائمة على بنية استبدادية، لما يصبح الأمن هو المسيطر على مقدرات وطن، وده في المنطقة العربية كثيرًا، فيبقى هذا ثقافة استبداد بامتياز، ومع استبداد بامتياز لا يوجد مجال للكلام عن الحرية، يسود التحريم على جميع المستويات، التحريم أنك تمر من هذا الشارع، أنك تعبر من قرب هذا الجدار، كل المحرمات التي تراها في محرمات الشارع، تتحول إلى محرمات على مستوى الثقافة وعلى مستوى الفكر. فكرة الحماية فكرة جوهرية في تغييب الحريات، أنا أعتقد أن الاستبداد والفساد، هي المفاهيم المفتاحية لتفسير أنماط التخلف التي تمر بها مجتمعاتنا.

أفلاطون طبعًا؛ لأنه خلط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية، ووجد أن الشعراء يشوهون الحقيقة، وبالتالي استبعد الشعراء من جمهوريته تمامًا. لكن المفارقة أن أفلاطون نفسه عمل رسائله بأسلوب شعري، فهي مفارقة أن اللغة التي كتب بها رسائله كلها لغة شعرية، ولغة سردية على درجة عالية من الشعر، وكأنه شاعر أراد أن يُقصي الشعراء؛ لأنه زعم أنه شاعر يعرف الحقيقة، الحقيقة الفلسفية طبقًا لأفلاطون، وأن تشويه الحقيقة الفلسفية، في مفهومه للشعر، وفكرة التشويه موجودة في التراث النقدي الكلاسيكي، فكرة أن الشعر انحراف عن الحقيقة، تزوير للحقيقة عن طريق استخدام أدوات لغوية مثل المجاز، يعني حين تقول: بنت مثل القمر فأنت تشوه القمر وتشوه البنت في نفس الوقت، وفكرة ارتباط المجاز واللغة المجازية بالكذب، موجود في الفكر الكلاسيكي القديم وأنه عجز من جانب المتكلم أن يستخدم اللغة الوضعية، فيضطر هنا إلى تغيير دلالات الكلمات ويستخدم اللغة على سبيل الكذب، وعندنا في التراث الإسلامي قُرن المجاز بالكذب، وبالتالي فهؤلاء الذين قالوا بأنه لا يوجد مجاز في القرآن لأنهم قالوا إنه لا يوجد على الله سبحانه وتعالى أن يستخدم المجاز.

عبادة التماثيل وطالبان إلى آخره، ربما الآخرون كانوا بيعبدوا التماثيل، لكن المسلمين لا يعبدون التماثيل، يعني إذا أردت أن تُقيم وصاية على كل البشر في العالم، هذا أمر آخر. يعني لو أنت متصور أن المسيحية بتدخل أو البوذي بيدخل يعبده، لا لن ندخل في جدل في هذا؛ لأن هذا ليس عبادة، فلن ندخل في جدل كهذا، لكن أنت تريد أن تفرض هذه القيم على غير المسلم؟ المسلم لم تعد خطرًا عليه أن تكون هناك تماثيل، التماثيل تُعبد في ثقافات إذا صحت هذه العبارة. لكن لو هنعمم هذا سنكون داخلين

في قضية تانية خالص، ليس لها علاقة بالفضاء الإسلامي. هل هناك خطر على الفضاء الإسلامي من التماثيل؟ هذا هو السؤال.

إذا كان المسلمون بهذه الهشاشة وبهذا الضعف، وإيمانهم بهذا الهزال، فيستحقون الفناء، قوة الإيمان لا تحتاج إلى دفاع.

بدأ السائل يذكر أحاديث.

قال نصر أبو زيد: أنا حافظ أحاديث زيك بالظبط، ما هو أنت لا تحول المحاضرة إلى محاضرة دينية. صلِّ على سيدك النبي، أنا رديت وأنت مش مقتنع مفيش مشكلة، مش ممكن لازم توصل إلى أن أنت تقتنع. إطلاقًا مفرضتش رأيي عليك، أنت شايف إن ده عبادة أصنام، أنا شايف إنه ليس عبادة أصنام، أنا عشت في اليابان وشفت الناس بيدخلوا المعابد، وعارف اللي أنت بتتكلم عنه، أنت غير مقتنع برأيي هذا حقك، لكن لا تعمل خناقة بقى، عيب لا تعمل خناقة.

الحرام يتغير؟ لأ، الحرام لا يتغير، والحرام محدود ومعروف، آيات التحريم واضحة.

هل الاختلاط حلال أم حرام؟ هذه مسائل كلها، الاختلاط وأي نوع من الاختلاط وأي شكل من الاختلاط ... إلخ، مسائل معقدة جدًّا، تروح مجردها هكذا، هذا هو التبسيط المُخل، وأنا حين أتكلم عن التجربة، يعني في فترة معينة، أي شيء يظهر من الفتاة مثير للشهوة، في عصر ثانٍ لا يكون مثيرًا للشهوة، وهذه دراسة لما يُسمى تطور الثقافة وتطور مفاهيم الأخلاق في الثقافة.

الرد على السياق التاريخي: السؤال ينم عن إن احنا خايفين، يعني إذا وضعنا القرآن في سياقه التاريخي، وبعدين؟ يعني هنرفع حتة من القرآن تاريخية وبعدين حتة وبعدين إيه اللي هيحصل؟ أنا أطمئن هذا الخوف أن السياق التاريخي، ليس مقصودًا به إلغاء أجزاء من القرآن. السياق التاريخي لفهم الرسالة القرآنية. لفهم الأبعاد العميقة وراء كل التشريع في القرآن، ليس مجرد التشريع وإنما البعد الأخلاقي والبعد الروحي وراء التشريعات، المحايثة للتشريعات.

العبودية انتهت من العالم، ومع ذلك نتعبد بآيات في القرآن تتحدث عن العبودية، وعن العبيد ... إلخ، يعني هذا التطور الذي حدث، والذي جعل العلماء يقولون إنه لا يوجد في القرآن ما يمنع تحرير العبيد، وما يُلغي الرق، لم يجعل الآيات القرآنية التي تتعامل مع هذه المشكلة آيات بره التاريخ. لأ، لم يحدث ولن يحدث؛ لأن العلماء الفقهاء وهم يتكلمون عن الناسخ والمنسوخ، يقولون إن المنسوخ الموجود في القرآن أنه يُتلى أيضًا، يُتلى بوصفه وحيًا، إنه لا يفقد هنا قيمته كجزء من القرآن.

الفهم الشخصي: من حق أي إنسان أن يقرأ كتابه المقدس وأن يتفاعل معه، هذا حقه، أن يستخدم كل إمكانياته لفهم هذا النص؛ لأن القرآن هو لكل الناس من أجل أن تفهمه. إنما لما يكون الأمر أمر معرفة، وأمر هيُفرض على الآخرين هذا يتطلب العلم، ويتطلب أيضًا التفاعل مع التفاسير السابقة، وليس أن يتجاوز هذه التفاسير السابقة.

سيد قطب يتكلم عن تجربته حين استقبل القرآن وهو طفل وهو يسمعه، واستقبله بكل دهشة الطفل، وبكل براءة الطفل، والخيال الذي خلقت فيه بعض الآيات القرآنية التي تطرحها، ثم لما قرأ التفسير وجد أن المفسرين غير قادرين على إدراك هذا البُعد، البُعد التخييلي، التصويري، في القرآن.

لكن أي إنسان من حقه أن يقرأ النص المقدس، في دينه، وأن يفهمه وأن يتفاعل معه بالشكل الذي تؤهله له معرفته.

الجولة الثانية من الأسئلة

السؤال الأول: شكرًا جزيلًا للدكتور نصر، قرأت كتابات دكتور نصر، ولم أفهم كثيرًا، نجد في كتاباته مجموعة من المناهج والأطر الأكاديمية، أتعب كثيرًا حتى أفهم هذه المناهج، كي أفهم ما توصل إليه الدكتور نصر، نظرية الإسلام ممكن نستخلصها من النص القرآني، تهافت نظرية الجمال في الإسلام.

السؤال الثاني: سؤالي لحضرتك هو مستقبل مصر دستوريًّا في إطار الصورة اللي حضرتك شُفْتَها من التحليل. والدكتورة رشا قالت إن حضرتك رجل دين متفتح، فهل أنت تعتبر نفسك رجل دين؟

السؤال الثالث: أعرف إن حضرتك من المؤيدين لإعادة تفسير النص، إعادة تفسير النص والاستبداد السياسي، أيهما نتعامل معه الأول؟

السؤال الرابع: نشكرك على إدارة الجلسة ونشكر الأستاذ الدكتور على المحاضرة القيمة. كنت سيادتك تتكلم عن اعتماد أني عندي عقل، فأنا لي ثلاثون سنة عقلي انتهى، نتيجة المؤسسات والمناخ الاجتماعي والسياسي الموجود، فالقضية ليست أنه ليس هناك إبداع، بل قضية أنه ليس هناك تفكير، هذا جزء.

الجزء الثاني سيادتك أسهبت كثيرًا في كلامك عن الشعر والشعراء، وجئت عند كتاب المرحوم طه حسين «في الشعر الجاهلي» ومررت مرور الكرام. وأنا عايز أعرف كتاب في الشعر الجاهلي أخطأ فيه ولا أيه؟ وشكرًا.

السؤال الخامس: حضرتك اعتمدت المحاضرة على نصوص لسيد قطب، وده يطرح سؤالًا: كيف تحول سيد قطب من شاعر وناقد ومكتشف نجيب محفوظ إلى ما أصبح عليه بعد ذلك، معالم على الطريق، والمجتمع الجاهلي؟

السؤال السادس: موضوع المحاضرة مُعقد شوية، خصوصًا أنك جبت كذا رؤية للفن، هل الفن وظيفي، أو الفن من أجل ذاته، فلما سمعت حضرتك خرجت بأن الفن هو ينمي الحس الجمالي عند الإنسان؟

لو احنا نظرنا لتماثيل اليونان مثلًا ستات عارية، هل ممكن نعمل «أنالجي»، تمثيل بينه وبين الأفلام الإباحية الآن؟

السؤال السابع: أنا عندي سؤال ليس على المحاضرة ولكن على رؤية حضرتك، أنا ناشطة ودايمًا أمام هذا التساؤل، هل نبدأ نصدم في الموضوعات التي لا تتقبلها الناس أم نتدرج؟

السؤال الثامن: هسأل سؤال بره المحاضرة، هو الأب متَّى المسكين في مؤتمر العقيدة اللي حصل في الفيوم، والصراع مع التيار الأصولي في الكنيسة.

نصر أبو زيد علق: هو أنت هتحملني حمل زيادة مش كفاية الورطة اللي أنا فيها. فضحكت القاعة.

السؤال التاسع: عندما أتي المفتي الدكتور علي جمعة إلى كلية الفنون الجميلة، منذ سنتين رُفعت الآثار من كلية الفنون الجميلة ووضعت في الفناء الخلفي، حتى لا تؤذي مشاعر مفتي جمهورية مصر العربية، المعادية للتماثيل، أما مسألة طالبان فطالبان سرقوا الآثار وبيعت في السوق، كما تشتري السلاح. سؤالي إزاي إنك تسرق الذهب من المسيحيين من أجل أن تشتري به سلاحًا، كيف تعطي تفسيرًا على نحو علمي لتحرير الروح الإسلامية من داخلها؛ لأن غياب الحرية عن الساحة العربية والإسلامية طال أكثر مما يجب؟ وهل لا بد أن نمر بمرحلة ما مرت بها أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؟

السؤال العاشر (مكتوب): ما رأيك للخروج من هذه العقلية الأزمة؟

ردود نصر أبو زيد

الواحد لازم يعمل مشروع للخروج من الأزمة بقى! وأنا لست صاحب مشروع، في جميع الندوات يقال إن الدكتور حسن حنفي، مشروع حسن حنفي، مشروع محمد عابد الجابري، مشروع نصر أبو زيد، فأنا أقول: إني ليس عندي مشروع يا إخوان، المشروع

هذا موضوع نبوة، ونحن لسنا أنبياء، نحن باحثون، في البحث نبحث وندقق. لكن مشروع. هو أنا لا أعتقد أن أقول ما هو الحل، لكن أقدر أن أقترح بعض الاقتراحات، لكن الحل للخروج من الأزمة، يحتاجنا كلنا نفكر.

نظرية الجمال في الإسلام: هو أنا لم أقرأ كتاب الزميل الذي يُنكر وجود نظرية للجمال في الإسلام، وأعتقد أن هذا بحث في رأيي — لكن لازم أقرأ الكتاب قبل ما أحكم — كان فيه دراسات محمد قطب مثلًا كتب عن هذا، وكان فيه محاولة للبحث هل هناك نظرية جمالية في القرآن، أو نظرية جمالية في الإسلام، الدراسات كلها التي أنا أعرفها على الأقل، تدخل في الفقه وفي النقد الأدبي، تدخل عند النقاد المعروفين عند الجاحظ وعند ابن الطباطبا حتى تصل لعبد القاهر، لكن لا تدخل عند الفلاسفة، من أول الكندي حتى ابن رشد، ولا عند الفلاسفة الإشراقيين، ولا دخلت حتى عند ابن عربي.

وأنا لم أقم بهذا البحث ولا أزعم أنني سأصل لنتائجه، ربما فيه بذور يمكن لمها وإعادة بنائها لما يسمى النظرية الجمالية عند المفكرين العرب أو المفكرين المسلمين، وهذا موضوع عويص، محتاج دراسة، وليس دراسة على مستوى الدكتوراه، محتاج دراسة في نهاية العمر؛ لأن هذه دراسات يجب أن تشمل التراث بكامله سواء كان التراث الأدبي أو التراث الفلسفي، أو الإبداعات الفلسفية أو الجمالية التي كتبها علماء ومفكرون مسلمون من كافة أطياف الفكر العربي الإسلامي.

رجل دين: أنا لست رجل دين طبعًا، بمعنى أنني لا أصدر فتاوى، أنا أعتبر نفسي باحثًا، وباحثًا مشغولًا بتحليل الخطاب، سواء هذا خطاب ديني أو خطاب غير ديني، وبدأت هذا منذ كتاب نقد الخطاب الديني، وفي نقد الخطاب الديني أنا عملت مشابهات بين الخطاب السياسي، وبين الخطاب الديني على مستوى البنية، وعلى مستوى المنطلقات لهذه الخطابات.

لكن لا أعتبر نفسي رجل دين ولا أفتي، ويتم زنقي أحيانًا، لكي أقدم فتوى، وأخيِّب ظن المستفتي ببساطة شديدة؛ لأني أحاول أن أرد المستفتي أنه يفكر، وهو لا يريد أن يفكر، وهي لا تريد أن تفكر، يعني أقول له: إن الله غفور رحيم وإنه حتى لو أنت ارتكبت ذنبًا فهذا لن يخرجك من الإيمان، إنما كل اللي بيسألوني يريدون حلول، يعني مثلًا شاب ليس مسلمًا وبيحب بنتًا إندونيسية، وطبعًا فيقول لك ده مفكر ليبرالي وسيعطيني رخصة، هناك مشكلة أن يكون أحد مُصنف ضد إرادته، هذا الشاب مثلًا إن قلت له هل أنت تحب هذه البنت؟ فقال آه، أحبها، فقلت له آه طبعًا في الإسلام حرام أنها تتزوج بواحد غير مسلم، وأهلها ممكن يذبحوها مثلًا. سألته أنت متدين؟ فقال لا،

أنا مُلحد. فقلت له طيب علشان البنت التي تحبها ادخل في الإسلام، فقال لا، هذه مسألة مبدأ، قلت له إذًا لا تحب، القضية أبسط من أن نُدخلها في جدل لاهوتي.

فأنا أبعد عن هذه الفتاوى، أشرف على رسائل لطلبة مسلمين يدخلون أحيانًا في هذه المسائل، التوتر بين البحث العلمي وبين المسلمات التي هو نشأ عليها، وهنا أنا أساعده، لكن لا أفرض عليه.

كتاب في الشعر الجاهلي أخطأ أم لم يخطئ، اسمح لي؛ سؤال غلط، لا يوجد كتاب يخلو من الخطأ، لا توجد دراسة مثالية، لا توجد، كلها اجتهادات، أي كتاب يصدر أو بحث يصدر لا بد فيه عوامل نقص، وعوامل النقص هذه ماذا يصححها؟ النقاش، النقاش الحر. لكن واحد يخطئ في ... (صوت التسجيل غير واضح هنا) هذا موضوع آخر. خرجت كتب كثيرة مثل كتاب «أبي آدم» مثلًا فيه خطأ. لكن نمِّوت الرجل لأنه عمل حاجة خطأ!

كتاب «في الشعر الجاهلي» يخوض في قضية نوقشت في التراث العربي والإسلامي، قضية إلى أي حد الشعر الجاهلي يُمثل الحياة الجاهلية، وهذا سؤال مشروع وما زال مشروعًا. اعتمد طه حسين على بعض المسلَّمات، والتي هي محل فحص، وقد رُدَّ على هذا الكتاب بردود علمية. وطه حسين نفسه أوسع الكتاب بعد هذا في كتاب «في الأدب الجاهلي».

هي الجملة التي عملت المشكلة كلها هي جملة الفصل بين القصَص القرآني وبين الحقيقة التاريخية، وبين الواقع التاريخي، الجملة التي أُخذت من الكتاب وعملت كل المشاكل. هذا الفصل بين الواقعة القصصية في القرآن وبين الواقع التاريخي في القرآن، عمله محمد عبده، وقال القصص القرآني ليس تاريخًا، وإنما هو وعظ وتمثيل، واستخدم محمد عبده مصطلح التمثيل، وأنه لا نستطيع أن نأخذ التاريخ من القصص القرآني، وأعطى أمثلة كثيرة جدًّا، جدًّا، منها غياب المكان وغياب الزمان، وغياب أسماء الشخصيات، وتكرار القصة في أكثر من موضع في القرآن، لكن بمعانٍ ودلالات أخرى عن الموضع الذي وردت فيه، وهو البحث الذي استمر فيه محمد أحمد خلف الله بعد ذلك، عام خمسة وأربعين أيضًا، تمامًا في نفس الفترة التي كتب فيها سيد قطب.

ما هو الفرق بين سيد قطب وبين محمد أحمد خلف الله؟ الفرق في اللغة، لغة سيد قطب لغة ناقد انطباعي، لغة محمد أحمد خلف الله لغة ناقد يعتمد على مناهج لغوية. وهذا هو الفرق بين الشيخ أمين الخولي وبين محمد عبده، فرق زمن، محمد عبده لغته

— هذه بالضرورة لغة القرن التاسع عشر — ليست لغة استفزازية. لغة طه حسين لغة استفزازية.

وهذا يجرني إلى مسألة الاستفزاز والمثقف، إذا ظللنا نحافظ على اللغة غير الاستفزازية وغير المصادمة، فسنظل نتحرك في نفس المكان، الصدام ليس في اللغة التي يكتبها هذا الباحث أو ذاك، إنما الصدام يُخلق من الوسطاء الذين يفسرون للعامة، ما يقوله هذا الباحث، كما قلت فنحن ثقافة سمعية، ربما أكشف لكم سرًّا، لا من أيدوني ولا من هاجموني قرءُوا ما كتبت، كثير من المؤيدين لي أيدوني باعتباري أني أنا كافرٌ فعلًا، وإن أنا مع الكفر. ومن هاجموني باعتباري أني أنا كافر وهم ضد الكفر، وأنا مش كافر وهذه هي المشكلة.

أنا آسف طبعًا أني أقول هذه الحقيقة، هذه معركة خاضها فريق ضد فريق وأنا وقعت في المنتصف، وكل واحد يجرني إلى هذه الناحية، وفاكر كويس حين خرج كتاب «مفهوم النص» أن أحد المثقفين قابلني على مقهى ريش، وكنت في انتظار صديق، فسلم عليَّ بحرارة شديدة، كتاب عظيم يا دكتور نصر لكن أنت ليه متردد، فقلت له متردد ليه؟ قال لي: قل إن هذا من تأليف محمد. قلت له لماذا لا تؤلف أنت كتابًا وتقول إنه من تأليف محمد. هو قرأ مقدمة الكتاب.

أول كتاب كتبته بعد ما خرجت «دوائر الخوف»، في المقدمة قلت: أيها القارئ العزيز لا تبحث عن العفريت، لا توجد عفاريت في الكتاب، لا تبحث عن عفريت كفر ولا تبحث عن عفريت إيمان. فما يكون هو عايز كفر فيجدك مؤمنًا فيقول ما هذه الخيبة ده مؤمن. هذا حدث لي في أوروبا، حين ألقيت محاضرة الكرسي في جامعة لايدن، الناس كلها قالت ماذا تعمل هنا؟ أنت مسلم كويس أهوه، لأنهم عايزين يؤكدون مسألة الكفر. القراءة المتربصة، سواء بشكل إيجابي أو بشكل سلبي، لكن في كلتا الحالتين قراءة متربصة. حسن حنفي أكثر أحد قُرئ قراءة متربصة. الشيوعيون يقولون عليه إخواني، والإخوان يقولون عليه شيوعي. هذا الخطف هو الذي يُحدث الصدمة. لم أظهر في التلفزيون أو أتكلم في ندوة لا نُحدث صدمة. المسألة ليست صدامًا، ليست صدامًا مع قائد وليست صدامًا ضد الإيمان. ولا أعتقد في كل ما كتبت فيه شيء ضد الإيمان. أنا أنقد فكرًا إنسانيًّا، لكن الإيمان الذي يمارسه البشر بشكل ليس به فرض، وبشكل ليس فيه تعسف، هو إيمان كلنا يجب أن نحتفل به، بل نريد أن نستعيد هذا الإيمان، من أفق التوترات والصراعات.

كلمة جمال في الفن: أحيانًا توحي بأن يكون شيئًا جميلًا، العقاد كاتب عن لوحة فيها تورتة وعليها ذبابة، طبعًا هذا منظر قبيح جدًّا حين تراه في الواقع، لكن اللوحة جميلة، فمفهوم الجمال ليس المفهوم بالضبط الذي نفهمه حين نقول: الله، الرائحة هذه جميلة ... إلخ. الجمال هو أداة الفن في التعبير لبعد معرفي، يعني إذًا التجربة الجمالية لا ينبثق عنها تجربة معرفية، يعني وعيًا مختلفًا بالعالم، تصبح تجربة جمالية استاتيكية، تجربة جمالية غير مُنتجة إذا صح تسميتها تجربة جمالية، مفاهيم الخير والشر. اللوحة التي تكلم عنها العقاد، إذا نظرت لها في الواقع تراها قبيحة، لكن حين تنظر إليها في لوحة، تكتشف عناصر التناسق في الألوان، عناصر التناسق في الخطوط ... إلخ. تكتشف جمالًا في منظر لو أنه خارج اللوحة يكون قبيحًا.

الفن اليوناني والأفلام الإباحية: لا أستطيع أن أقارن، لا أعرف الأفلام الإباحية، ما المقصود بها بالضبط، فيه طبعًا قباحة كثيرة في العالم. لكن سأرجع إلى حسان بن ثابت مرة أخرى «إنما الفحش عند النساء»، في الفعل، وليس في القول، العمل الفني يُقيَّم على أساس مقاييس الفن، يُرفض أو يُقبل على أساس مقاييس الفن، وليس على مقاييس العلاقة بين الواقع.

الكنيسة: ورغم الحرج في السؤال، الفكر الديني المصري يمتاح من نفس البئر، يعني ليه احنا نفترض أنه هناك فكر وفكر، هناك أربع كنائس في هولندا ويدعونني في ندوات ثقافية، أول مرة منذ عشر سنوات، دُعيت إلى ندوة ورحت افتتحت النادي الثقافي للكنيسة القبطية في أمستردام، كان التجمع مثلكم كده ستات وبنات ورجاله، بعد عدة سنوات دُعيت لعمل ندوة فوجدت رجالًا فقط.

أول سؤال سألته أين السيدات؟ وقلت إن الموقف ضد المرأة ليس إسلاميًّا، هذا موقف مصري، طبعًا زعلوا مني كلهم الإخوة الأقباط. الفكر الديني يحتاج إلى إصلاح، الفكر الديني بشكله العام، يحتاج إلى إصلاح. الاستبداد وغياب الحريات: بيكون ألعن إذا وجد في مجال الفكر الكهنوتي، ألعن. الحرمان الديني، في الكنيسة القبطية، لأسباب سياسية أنا لا أقبله، لا أقبله كمواطن مصري، مع التقدير للبابا شنودة، ومع موقفه العظيم جدًّا ضد التطبيع، اللي احنا كلنا كمصريين ضد التطبيع، لكن معاقبة أحد عقابًا دينيًّا، لا. عقاب ديني، يعني احنا كلنا ممكن ندين أي أحد يذهب إلى إسرائيل، إلى القدس، لكنْ عقاب ديني، لأ. أتحرج أكتب في هذا طبعًا؛ لأن المسألة لا ينقصها احتقانات، لكن لا نستطيع أن نعمل تمييزًا وأن نقول، إنما الخطاب الديني في مصر بشكل عام واحدٌ، لأننا

أبناء وطن واحد، والظروف الموضوعية التي تحكمنا واحدة، والمخاوف والهواجس هي كلها على نفس المستوى.

الحرية: طبعًا هي الكلمة المفتاح، لا أعتقد أننا لازم نمر بكل المراحل، نحن نحرق المراحل، احنا مررنا بمرحلة نهضة، ومرحلة تنوير، المُزعج هو أننا نعود إلى نفس الأسئلة التي تمت الإجابة عنها قبل ذلك، نعود إلى أسئلة كنا ظننا أنها قد حُلت. المشكلة أيضًا هي غياب حتى الوعي بهذه الإجابات التي طُرحت عن هذه الأسئلة، أين محمد عبده في مناهج الأزهر؟ ابن الأزهر، وليس نصر أبو زيد، محمد عبده ابن الأزهر، أين هو؟ لا يوجد في مناهج الأزهر محمد عبده.

كتَّاب عصر النهضة جميعًا يكاد يكونوا غايبين، كل واحد يدرس في الجامعة يدرس كأنه هو البداية، فكر النهضة ليس فقط طه حسين، وأحمد أمين وأمين الخولي، ومصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق، وسلامة موسى وغيرهم، هذه الكوكبة غايبين من أفق الوعي العام، والغيبة الأكبر هي غيبة محمد عبده عن الأزهر، ويفتخر به الأزهر أحيانًا هنا أو هناك، لكن طالب الأزهر لا يقرأ محمد عبده. رسالة التوحيد لا تكاد تكون معروفة، مثلًا، وهي رسالة في علم الكلام، في العصر الحديث.

الحرية هي المفتاح، والحرية ليست فقط لهذا الفريق أو لذاك الفريق، الحرية للجميع، لقد جربنا، ولازم نتعلم، جربنا نعمل الحرية مع استبعاد هذا الفريق أو ذاك الفريق، وتكون النتيجة أن كلنا نعاني من هذا الموقف، زي الرجل الذي قال، جم قبضوا على اليهود، فقلت هو أنا يهودي، قبضوا على السود، قلت هو أنا أسود ... إلخ فلما جم يقبضوا عليَّ لم أجد أحدًا يدافع عني.

نحن محتاجين أن ندافع عن حريتنا مع كل اختلافاتنا، يعني بدل ما نحن نطالب الغرب بأنه يقبل الاختلاف ... إلخ فنحن لا نقبل الاختلاف بيننا وبين بعض.

ما معنى أن النص تاريخي: يا إخوانا التاريخي غير الزماني، التاريخي غير الزماني، نقول تاريخيًّا يتم فهمها على أنها زماني، إنه فلكلور؛ بعض الناس قالوا هذا الكلام، إن نصر أبو زيد قال: القرآن فلكلور، لأ.

تاريخي تعني: أنه نشأ في لحظة في التاريخ، في سياق. لكن ليس معنى هذا أن المعنى مرتبط فقط باللحظة التاريخية، يا إخوانا نحن ما زلنا نقرأ أرسطو وأفلاطون، والمعري وشكسبير، حد سيقول عن القرآن تاريخيًّا يعني خلاص انتهى! تاريخي غير زماني، وهذه مصطلحات في الوعي العام متداخلة، مثل نقد ونقض مثلًا، فالنقد ليس هو النقض.

قراءة الشافعي قراءة متربصة: يا ريت أحد يقرأه قراءة غير مُتربصة، سأكون أسعد الناس أن أحدًا يُظهر التربص في قراءة الإمام الشافعي، فمن ردوا على هذا الكتاب لم يردوا من كلام الشافعي، ردوا من الشافعية المتأخرين، أنا لم أتكلم عن الشافعية، أنا كنت أحلل خطاب الإمام الشافعي، في كتابه «الأم» وفي كتابه «الرسالة»، في كتاباته الأصلية، إنما كل من ردوا ردوا على الشافعية كمذهب. وطبعًا فيه تمييز بين الإمام الشافعي وبين الشافعية كمذهب كما تطورت بعد ذلك.

موضوع الحجاب: الحقيقة لم أدخل فيه، ولا أريد أن أدخل فيه؛ لأنه موضوع يرتبط بالاختيار الشخصي، ولا أريد أن أدخل فيه لأني أنا في الغرب لازم أدافع عن الحجاب، لازم أدافع عن الحجاب ضد القوانين التي تضعها دولة علمانية، ودولة علمانية تؤمن بحرية الإنسان، وباختياره الفردي، ثم تُجرم الحجاب.

لكن أيضًا لا أستطيع أن أقبل أن الحجاب فريضة، يعني أُضيفت على الفرائض فريضة جديدة، إنما قضية الحجاب وقراءة الآيات المرتبطة بالحجاب فيها عناصر كثيرة جدًّا من عناصر أعمق بكثير جدًّا من أن الست تغطي شعرها أم لا تغطيه، أعمق بكثير جدًّا، فيها غض النظر، وغض النظر للرجال وللنساء. ومحمد عبده كان يتكلم عن النقاب، وقال: إذا كانت المسألة فتنة، فهناك رجال فاتنين وحلوين، لماذا لا يغطون وجوههم، فيه مبررات في ثقافتنا هذه «ماشي»، لكن تحويلها إلى فرض ديني، بالمعنى الفقهي والقانوني، أعتقد أن هذا صعب.

إجابة أسئلة مكتوبة

الدكتور حسن حنفي: كل اللي هاجموه تلامذته.

هل فشل تكوين مدرسة ليبرالية في الجامعات؟

وهل هم أخذوا الفرصة، يا دوب، كان عندي بعض الطلبة بربيهم وفجأة جاءت الريح فطمست، وأنت تحاول أن تكون تلميذًا، ودكتور حسن حنفي طبعًا، وأنا لا أعيب فيه، لأنه أستاذي وأنا فخور بأنه أستاذي، دكتور حسن حنفي عمره ما فرض على تلامذته بأنهم يتبعونه حذو النعل بالنعل، لقد تخانقت معه في أول محاضرة، خناقة لرب السماء، وأعطاني امتيازًا، لا نخلق طبعات، نُسخ، لأن هذه ليست مهمة الأستاذ، مهمة الأستاذ أن يخلق باحثًا.

المناخ العام غير مساعد على هذا، يعني المعيد بياخد مرتب أيه؟ عايز يعطي دروس، عايز يطبع مذكرات، فالدكتور حسن حنفي يقول له: لا، عيب، والقيم والمبادئ، فهو يقول له: بس أنت كبرت وأصبح عندك بيت. ويكون عنده حق، أنا ساعات أقول لتلامذتي لو أنا كنت ضمنكم ربما كنت أصبحت إرهابيًّا، كنت هاعمل إيه يعني، وأنا لا أعطي تبريرًا للإرهاب، لكن تعمل أيه في انسداد أفق المستقبل، أمام الشاب الذي يتخرج، ويظل عالة، ليس عنده وظيفة. احنا جيل خرج في مجتمع ناهض، مجتمع يحلم، مجتمع يبني، في مجتمع كنت تعرف تاخد حقك، الآن المسألة مختلفة، فالفشل في الحقيقة ليس فشل الأساتذة الكبار، وإنما فشل واقع عام. لأني أنا تلميذ الدكتور حسن حنفي، إذا اعتبرت الدكتور حسن حنفي فشل، فأنا تلميذه، إذا كان ليس عنده غيري، فيهيأ لي كفاية يا دكتور حسن، ولا أيه؟ لكن عنده تلامذة أحسن مني بكثير.

الناسخ والمنسوخ: قضية واسعة جدًّا وعميقة جدًّا، وتحتاج إلى دراسة مستقلة، وتحتاج إلى إعادة نظر نفسها في مفهوم النسخ. ما إذا كان مفهوم النسخ في القرآن يعني التغيير، أم يعني الإزالة؟ يعني محتاجة إلى قراءة ثانية لآليات النسخ وقراءة ثانية لآليات الفقهاء في قضية هذا الناسخ والمنسوخ؛ لأنه طبعًا في تمييز بين النسخ والبدء، «أن الله غيَّر رأيه» وهذا كلام لا يمكن لمسلم أن يقوله.

ظنية الدلالة وقطعية الدلالة: الحقيقة؛ قطعية الثبوت وقطعية الدلالة، هذا نادر، يقول الفقهاء «النصوص عزيزة» وكلمة نص هنا هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، الذي لا يحتمل أي قراءة غير معناه الظاهر، وكلمة النصوص غير كلمة نص في الفكر المعاصر، كلمة نص في الفكر المعاصر تعني مُجمل البنية اللغوية، لكتاب أو لقصيدة أو لرواية، ولما القدماء قالوا: لا اجتهاد لما فيه نصٌّ، لم يقصدوا مُجمل القرآن. وإنما قصدوا هذه العبارات العزيزة، التي أعطى الإمام الشافعي؛ «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة». يعني ليس هناك مجال تحسب سبعة وثلاثة كام وتغلط. هذا هو النموذج الذي أعطاه الإمام الشافعي في كتابه «الرسالة» عن النص.

السيوطي يقول: إنه «حُرمت عليكم أمهاتكم» ليست نصًّا، لأنه لا بد أن تُقدر محذوفًا في الكلام، حُرم عليكم نكاح أمهاتكم، فإذا افترضنا وجود محذوف في الكلام، فهذا يخرج عن معنى كلمة نص.

لذلك أكذوبة هائلة أن يُرفع شعار: «لا اجتهاد لما فيه نص»، ومقصود به القرآن كله. الفقهاء حينما قالوا لا اجتهاد لما فيه نصٌّ يقصدون هذه النصوص العزيزة، يعني النادرة في القرآن.

الحديث كله ظني الثبوت، مع كل التدقيقات التي عملها البخاري، والتي عملها مسلم، لكن يظل الثبوت ظنيًّا وتظل الدلالة ظنية، ولذلك اعتبر الفقهاء لا يُؤخذ بالأحاديث مهما كانت صحيحة في الأحكام الكبرى.

اختلاف في الدرجة واختلاف في النوع: طبعًا في تحليل الخطاب الديني ستجد، فيه أكثر من تجليات في الخطاب الديني، وتجليات أكثر من تجليات الخطاب السياسي. في تحليل هذا الخطاب أنا ميزت بين المنطلقات الأساسية للخطاب، وبين الآليات التي يستخدمها هذا الخطاب. في المنطلقات الأساسية للخطاب أنا لم أجد حتى الآن أن فيه اختلافًا بين ما يسمى المعتدل وبين ما يُسمى المتطرف، على مستوى المنطلقات، لكن هناك اختلافًا في الآليات، التي يعرض بها الخطاب نفسه. فيه اختلاف بين التطرف وبين الاعتدال.

أنا أعتقد أن خطاب الاعتدال مهمٌّ جدًّا أن نأخذه مأخذ الجد، ونأخذه مأخذ الجد بالانخراط معه في حوار؛ لأن أنا أؤمن أن لا أحد يتغير من تلقاء نفسه، يتغير الناس بالحوار مع الآخرين، أوروبا لم تخرج من العصور الوسطى سوى بتعرفها على الإسلام وعلى الحضارة الإسلامية، فرأت صورة أخرى، وبالتالي كذلك نحن في العصر الحديث، حين تنظر إلى المرآة، إن لم يكن هناك مرآة فأنت راضٍ عن نفسك كويس جدًّا، لكن حين تنظر في المرآة تظهر بذقن طويلة وشنبك مش مظبوط. الآخر هنا ثقافيًّا وحضاريًّا، هو المرآة التي ننظر إليها.

داخل المجتمعات العربية والإسلامية، الآخر يجب أن يكون المرآة أيضًا، وأنا أعتقد أنه لا بد من الدخول في جدل وفي نقاش وفي حوار، ولكن من أجل تحقيق هذا نحتاج إلى الحرية، نلف نلف ونرجع لسؤال الحرية.

مقدمة الندوة: نشكر دكتور نصر أبو زيد، ونشكر الجامعة الأمريكية، ونشكر د. فريال غزول على استضافة المحاضرة.

الفصل الرابع

من القراءة العلمية للتراث إلى المنفى والمقاومة

(١) القراءة العلمية للتراث

محمد حربي:[١] «نصر حامد أبو زيد» ... تذكروا هذا الاسم جيدًا فهو اسم لمفكر كبير مع أنه لا يزال شابًّا، يقدم طرحًا جديدًا، ويقرأ التراث بعقلانية مفتوحة وبحرية كبيرة بحثًا عن إجابات لأسئلة مهمة حول هذا التراث الذي ندَّعي جميعًا انتماءنا إليه، وأنه دليل خصوصيتنا، ومع ذلك فنحن لا نعرفه، فعندما يقول نصر أبو زيد إن أسئلة التراث غير أسئلة الحاضر وإن همَّ الماضي ليس همَّ الحاضر والمستقبل فلا نملك — حتى ولو اختلفنا معه — إلا أن نحترم عقليته ومنهجه العلمي في التعامل مع التراث الذي لا بد أن نعرفه قبل أن نفكر في إحيائه بل لكي نستطيع إحياءه.

لكل مشروع ثقافي أساس فكري، والمتتبع لأعمالك يُلاحظ محاولاتك لبعث دماء العقلانية في جسد التراث العربي من خلال كتبك: التأويل، مفهوم النص، رفض الوسطية. فهل يمثل «المعتزلة» أساسًا فكريًّا يمكن الارتكان إليه في قراءة مشروعك الثقافي؟

نصر أبو زيد: بدون ادعاء تواضع زائف، أنا لا أعتبر نفسي صاحب مشروع ثقافي بالمعنى المتعارف عليه، ولكنني قمت بمحاولة لتقديم قراءة علمية للتراث.

وفي فترة ما كانت كتاباتي تتخذ المعتزلة إطارًا مرجعيًّا لها، فقد انبهرت بهم وبإنجازاتهم، وخاصة فيما يتعلق بقولهم بالحرية في مواجهة الجبرية، ولكني بعد فترة

---

[١] نُشر هذا الجزء في الصفحة الثقافية بجريدة الأهرام الجمعة ٣١ مايو ١٩٩١م.

من تطور وعيي العلمي والفكري تجاوزت هذا الانبهار، وعرفت أن هذه الأفكار أفكار تاريخية، وبالتالي فهي مرهونة بالظروف والملابسات التي أدت إلى طرحها، بل إن فكرة الحرية عندهم كانت تتضمن عوامل فشلها الداخلي.

محمد حربي: لماذا؟

نصر أبو زيد: لأن فكرة الحرية عند المعتزلة لم تكن مطروحة في مواجهة واقع، ولكنها ناقشت مفهوم حرية الإنسان في مواجهة قيود الواقع الاجتماعي، وعلى ذلك فإن أي فكر يحاول أن يُنتج مفاهيم لها طابع تقدمي ثم يظل يدور في إطار الفكر الديني فإنه ينعكس على ذاته ويصبح هذا الفكر المتحرر فكرًا تدميريًّا، يدمر البنية العقلية. في مرحلة من تكويني الفكري، كان المعتزلة يمثلون إطارًا مرجعيًّا وربما يظهر ذلك بوضوح في كتاب «مفهوم النص»، لكن بعد هذا الكتاب بدأت أدرك هذا التناقض في بنية هذا الفكر، وبدأت أدرك وأفهم فكر المعتزلة في سياقه التاريخي، وأعترف لهذا الفكر بأنه حقق في لحظته التاريخية، إنجازًا مهمًّا، ولكنه ليس بالضرورة أن نعيد بعثه من جديد أو بعث التراث؛ لأنه — أي التراث — لن يحل لنا مشكلاتنا فمشاكلنا لا بد أن تُحلَّ بطرق أخرى.

محمد حربي: ما هي؟

نصر أبو زيد: هي في تقديري، إنتاج معرفة علمية بالتراث بشكل عام، والمعرفة العلمية معناها إدراك هذا التراث في سياقه التاريخي والاجتماعي، أي في سياق عملية إنتاجه نفسها، وإدراك هذا التراث كمنظومة ولو أنجزنا هذه المعرفة العلمية فسندرك تنوع مدارس التراث، ونُفرق بين التراث المعتزلي والتراث الأشعري والتراث الشيعي، وكل هذه المنظومات هي نتاج ظروف تاريخية، قد يكون لبعض هذه الأطروحات مغزًى ولكن لكي أكتشف؛ هذا المغزى وهذا الاتصال بين الماضي والحاضر لا بد أن يتخلص بالتدريج من ملابساته التاريخية. أنا أقدر حرية العقل عند المعتزلة ولكني لا أستطيع أن أقف بها، حرية العقل، في تأويل النصوص، وإنما لا بد أن تمتد إلى حرية العقل في فهم قوانين الطبيعة، وحرية العقل في فهم قوانين المجتمع وحرية العقل في إنتاج المعرفة.

وإذا كنت قد بدأت من المعتزلة، وأظن أن كثيرًا من أساتذتي بدءُوا من هذه البداية، فإنني وزملائي نطمح أن نطرح تصورات أو ننتج معرفة علمية في نفس المجال نبتعد فيها عن الاستخدام الأيديولوجي النفعي للتراث — وهو الأمر السائد نوعًا ما حتى الآن — ثم نتحول إلى إنتاج وعي علمي بهذا التراث قد يحقق لنا ما يسميه البعض

«القطيعة المعرفية»، وهي لا تعني إبادة التراث، وإنما هي حسبما قال أمين الخولي: «قتل القديم فهمًا».

وإذا جئنا للحظة التي نعيشها لوجب أن نسأل: هل ما نواجهه الآن في لحظتنا التاريخية من سؤال الديمقراطية وسؤال الحرية هو نفس سؤال المعتزلة؟ بالطبع نحن لسنا نُقصر الحرية على الحرية الدينية، ولكننا نطمح لتحقيق حرية أكبر في المجال الفكري والاقتصادي والسياسي والديني أيضًا. والحرية لن تتحقق ونحن ندور في تلك النصوص القديمة ونرتكز عليها، فيرتكز السلفيون على نص ديني ويرتكز المستنيرون على نصٍّ دينيٍّ آخر، وهكذا.

محمد حربي: عندما نتحدث عن الثقافة العربية الإسلامية نتحدث عن إطار عام يجمع تحت سقفه ثقافات متعددة تتشابك في خلق وحدة خصبة. إلى أي مدًى يصدق هذا المفهوم عندما نطبقه على علاقات الثقافة العربية الإسلامية بواقعها، ثم على علاقتها بالآخر كالغرب مثلًا؟

نصر أبو زيد: عندما نتحدث عن الثقافة العربية والإسلامية فإننا نعني الحضارة المستوعبة للثقافات السابقة عليها، فالثقافة العربية الإسلامية لم تبدأ بالإسلام ولم تبدأ من الفترة السابقة على الإسلام بمائتي عام، وإنما من حضارات المنطقة كلها وتفاعلات ثقافاتها، والثقافة العربية ليست بالفعل ثقافة واحدة بل هي تعدد على كل مستوى: جغرافيًّا واجتماعيًّا وعندما تظهر مشكلة في الأفق يظهر هذا التعدد. إذن نحن لا نمثل ثقافة واحدة بل حضارة عامة تجمع متناقضات ثقافية.

هذه نقطة، أما قضية الثقافة العربية الإسلامية في مواجهة الآخر فعندما أطرح الآخر فإنني لا أعني النقيض بشكل كامل؛ لأننا مع الأسف ننسى أو نتناسى أننا كثقافة عربية وإسلامية تعاملنا مع الآخر بدءًا من القرن الثاني أو الرابع الهجري تفاعلًا جدليًّا أخذنا منه وأعطيناه.

والنظر إلى الحضارة العربية على أنها كلٌّ موحدٌ أمر خاطئ؛ لأن الغرب ليس شيئًا واحدًا بل ثقافات متعددة تجمعها حضارة واحدة كبرى، ولكن للأسف الشديد يظل المثقف العربي يفكر في الثقافي وعينه على السياسي، وهو حين يتعامل مع المواقف والأزمات يُنتج مواقف سياسية ولا يُنتج معرفة علمية، وادرس لو شئت مواقف الجماعات والتيارات الفكرية من أزمة الخليج الأخيرة!

محمد حربي: ربما أفسدت رؤيتنا للآخر فكرة التفسير التآمري للتاريخ على أساس أن هناك دائمًا مؤامرة غربية على الأنا العربية؟

نصر أبو زيد: لعل إنتاج معرفة علمية بالآخر يكشف لنا الحقيقة؛ لأن بكل ثقافة في أي مكان تصور عن الآخر، ولكن لأننا لم ننتج معرفة علمية عن أنفسنا وتاريخنا ولم ننتج معرفة علمية عن تاريخ أوروبا، فإن لدينا دائمًا التفسير التآمري الذي يصور الآخر طول التاريخ يتآمر علينا، ونحن دائمًا موضوع للتآمر وموضوع للمؤامرة.

وأقول إن الوعي بالذات يتناسب مع الوعي بالآخر ولكن لأننا نتعامل مع هذا الآخر سياسيًّا فإن معرفتنا تحكمها السياسة.

محمد حربي: هل هذا هو الذي يجعل البعض يطالب بإحياء التراث وبعثه في مقابلة التغريب التآمري القادم من الغرب؟

نصر أبو زيد: ليس المطلوب بعث مرحلة تامة، ولا إحياء التراث أو بعثه من جديد؛ لأن هذا الإحياء يعني أن أظل مشتركًا معه في حلول مشاكل الماضي، المطلوب قتل القديم فهمًا، وإنتاج وعي علمي بهذا التراث بكل جوانبه حتى نعرف ما له مغزًى من هذا التراث يصلح معنا اليوم فنستكمله، ونطوره وما هو مجرد ابن لحظة تاريخية معينة ليس له مغزًى عندنا اليوم، فلا يستحق البعث والإحياء.

محمد حربي:[٢] نواصل مع المفكر المصري الجديد الدكتور نصر حامد أبو زيد، رحلة البحث عن المعنى والمغزى والدلالة في أعماق النص التراثي، باحثين معه عن أرض صلبة نغرس فيها أقدامنا، ويستكمل د. أبو زيد معنا رحلة قراءته الجديدة للقديم ومحاولته لمنهجته التراث وفرزه، وهنا يقدم المفكر المصري الجديد رؤيته حول العقلانية والعلاقة بين النص التراثي والواقع.

العقلانية التي تطالب ببعثها في فحص التراث ودرسه، ما طبيعتها؟ هل تعتمد النص التراثي وتفسِّره أم هي تعتمد العقل أساسًا تنطلق منه؟

نصر أبو زيد: العقلانية المطلوبة هنا هي المنهجية العقلية العلمية كما صاغها العقل الحديث بكل إنجازاته وطموحاته للتحرر، والعقل فيها يواجه أمرين هما: الطبيعة والمجتمع ومهمة العقل هي اكتشاف قوانين الطبيعة، وقوانين المجتمع بهدف كشفها ومعرفتها وتوظيفها لخدمة الحياة. وأي قيد على حرية العقل يهدد عملية الاكتشاف ويعيق طرح أي جديد لمعرفة قوانين الطبيعة والمجتمع. وللأسف الشديد فإن العقل

---

[٢] نشر هذا الجزء في الصفحة الثقافية بجريدة الأهرام الجمعة ٧ يونيو ١٩٩١م.

العربي مكبل ومُقيد بآلاف القيود اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا، والحل في رأيي هو تحرير العقل وإطلاقه لكي يتحرك بحرية كاملة كعقل مفكر ينتج المعرفة العلمية!

وتوكيد سلطة العقل على الأسس التي يتعامل بها الناس مع الواقع ليست همَّ المفكر بل هي همٌّ سياسي واقتصادي واجتماعي وديني ومعرفي بالدرجة الأولى، ولن يتم هذا التأكيد إلا بتحقيق ثورة علمية وفكرية مهمتها توعية المواطن بكل أشكال المعرفة الممكنة والضرورية، إذا لم نفعل ذلك فنحن مهددون بمصير كالهنود الحمر الذين جاءهم العلم غازيًا فتعاملوا معه بالأسطورة والخرافة فانقرضوا.

محمد حربي: هل معنى ذلك تنحية فكرة الوسطية كما أرسى قواعدها الشافعي في مجال الفقه والشريعة والأشعري في مجال العقيدة والغزالي في الفلسفة، رغم أن الوسطية هي كما يُقال جوهر الحضارة الإسلامية؟

نصر أبو زيد: أولًا: لا بد من فهم الوسطية الإسلامية فهمًا تاريخيًّا على أنها نتيجة ظروف تاريخية وليست صفة جوهرية للعقل الإسلامي؛ لأنها لو كانت صفة جوهرية لما أنتج العقل العربي الفكر الاعتزالي، ولا أنتج برهانية ابن رشد، هي إذن لا تعد سمة طابعة للإسلام بل هي مفهوم تستخدمه كل قوة سياسية ترى أن مصالحها تحقق مصالح المجتمع كله في لحظة تاريخية معينة.

ثانيًا: الإسلام ليس دين الوسطية، نحن لا نعرف ملابسات النص التاريخية (أسباب النزول)، وكنتم أمة وسطًا كلمة لغوية لا تحدد مذهبًا فكريًّا، تحدد التاريخ لا المنهج الفكري، بمعنى أننا أمة جاءت قبلها أمم وسيأتي بعدها أمم، أي الوسطية بالمعنى التاريخي.

ثالثًا: وكيف يكون الإسلام وسطيًّا وهو دين جاء ليلغي جميع الآلهة ويدعو إلى الله، الإله الواحد فما هي الوسطية في ذلك؟ ثم إن الإسلام جاء ينادي بالمساواة بين البشر: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» فأي وسطية في ذلك؟

في إطار العلاقة بين النص والواقع نطرح سؤالًا حول قراءة هذا النص التراثي كله، فنحن لا نقرأ قراءتنا الخاصة ولكننا نقرأ التراث عبر بوابات الآخرين من المفسرين والشراح القدامى، فمتى نقرأ قراءتنا الأولى، وما هي المنطلقات الخاصة بنا التي نرتكز عليها، وهل نلغي في فصل القراءة ما قد سبق من قراءات السلف؟

أولًا قراءات القدماء بدءًا من ابن عباس وصولًا لسيد قطب قراءات يلتبس فيها الفهم والتفسير بالأيديولوجيا، ويجب أن نقرأ هذه القراءات تاريخيًّا، وعلينا أن نُدرك ما

فيها من أسلوب علمي وكيفية استخدام هذا الأسلوب العلمي لتأكيد موقف فكري معين، ولا بد من قراءة هذه التفسيرات قراءة نقدية واعية إطلاقًا لمبدأ الفهم خصوصًا وأن هذه النصوص لم تقرأ في سياقها التاريخي وكذلك تفسيراتها باعتبارها نصوصًا تاريخية، وقد قمت بقراءة استكشافية فرقت فيها بين ثلاثة أنماط من الدلالة في النص:

أولًا: الدلالة التاريخية فهناك نصوص هي مجرد شواهد، أي إنها تشير فقط إلى وقائع تاريخية وليس لها الآن دلالة في سياق الواقع المعاصر. وللأسف الشديد نرى الخطاب الديني يُعيد طرح مثل هذه النصوص الخارجة عن سياق الواقع، مثل مفهوم العبودية والحاكمية ويستخدم في هذا الطرح الأدوات التعبيرية ذات الطبيعة التاريخية.

ثانيًا: الدلالة المجازية: فهناك من التعبيرات في النصوص ما يجب أن تفهم فهمًا مجازيًّا، ولا بد أن تُفسر مثل هذه التعبيرات مجازيًّا.

ثالثًا: نمط الدلالة الذي يُمكن أن يكون له مغزًى في الواقع المعاصر. وهنا تقع دائرة الاجتهاد والتشريع الذي يقوم على عدة شروط على رأسها أن أعرف اتجاه النص، ولن أعرف اتجاه النص إلا إذا ربطت النص بواقعه وعرفت مستويات دلالات النص وهل هي دلالات تاريخية أم ذات مغزًى يصلح للحاضر.

محمد حربي (مقاطعًا): ما معنى اتجاه النص؟ وكيف يمكن اكتشافه؟

نصر أبو زيد: لنأخذ مثلًا قضية المرأة وننظر إلى النص ونسأل: هل هو مع تحرير المرأة؟ أم مع فرض مزيد من السيطرة عليها؟ إذا قمت بهذا القياس أو السؤال فإنني أسعى إلى إدراك اتجاه النص أو موقف النص المبدئي من قضية ما (قضية المرأة هنا)، فإذا قررنا أن الإسلام مع تحرير المرأة، فإن الاجتهاد التشريعي هنا لا بد أن يكون في هذا الاتجاه.

فالإسلام عندما جاء قال: «المؤمنين والمؤمنات» وفرَّق بين الرجل والمرأة ولم يجمعهما في سلة واحدة، أي إنه أعطى للمرأة مكانة مستقلة، ولم يكن هذا مطروحًا في الثقافة الجاهلية إلا في شعر الصعاليك. ثم قدَّم الإسلام من خلال أحكامه مزايا عديدة للمرأة، مثل أنه جعلها ترث ولم تكن ترث، وجعلها متحكمة في مالها ولم تكن كذلك قبله. وكان العرب المتلقون للنص يقولون: كيف نورث من لم يحمل سيفًا ولم يركب فرسًا ولم يقتل عدوًّا: ونحن نستخلص من ذلك أن النص مع تحرير المرأة، واجتهادي أي يجب أن يكون في هذا الاتجاه.

محمد حربي: هذا الاجتهاد من يقوم به في ظل الغيبوبة الفكرية؟

نصر أبو زيد: حقيقة لست أعرف، ولكن كلما ضاقت الحلقة ربما تنفرج، وللأسف الشديد فإن سيادة الفكر الجامد ليست بسبب أصالة هذا الفكر، بل لأن بعض المفكرين حولوا طاقاتهم الفكرية إليه بعد فشل المشروعات الفكرية الأخرى، وبسبب الجهل والأمية المتفشية ومناهج التعليم والإعلام التي تُفرِّخ الإرهاب والتطرف أكثر مما تطرحه الجماعات الدينية المتطرفة والذي لا يصدق عليه أن يرجع لنصوص القراءة والتربية الدينية في المدارس، وعليه أن يتابع البرامج الدينية في الإذاعة والتلفزيون وينظر ماذا يرى؟!

محمد حربي: سؤالنا الأخير: لمن تكتب يا دكتور نصر: للصفوة أم للناس؟

نصر أبو زيد: هذا السؤال يظل طول الوقت سؤالًا محيرًا ومُلحًّا على كل مثقف يكتب ويطمح لتحقيق أي نوع من التأثير في كتاباته، وأنا مُتفق معك تمامًا على أننا نكتب للصفوة والخاصة والنخبة المثقفة للأسف الشديد، ولكن ذلك بحكم عوامل أخرى على رأسها الأمية، فدرجة الأمية الأبجدية عالية جدًّا ودرجة الأمية الثقافية أعلى، فماذا يفعل المثقف إزاء هذه الأمية، وماذا يكتب ولمن يتوجه بالخطاب وكيف يحدث تأثيرًا وكل أدوات التأثير بسبب الأمية صارت غير الكتاب وصار الكتاب آخر أدوات التأثير.

وربما لأنني أدرِّس في الجامعة فقد توصلت لصيغة علاقة مع الطلاب قد تخفف عني بعض الشيء حدة وخطورة هذا السؤال، ولكنه يظل واردًا وخطيرًا … لمن نكتب؟

وأعتقد أنه لا حل ولا إجابة لهذا السؤال وهذا الشكل الثقافي الكبير والخطير إلا بإيجاد تنظيمات وشعبية.

محمد حربي: وبعد، فهذا الحوار مع مفكر مصري يولد على ساحة الفكر والبحث الجاد والأصيل، لا يهدف لإخراج كل ما في جعبته من أفكار مختلفة ورؤًى مغايرة؛ لأن ذلك لا يفعله حوار، ولكننا نهدف — دون أن نُصادر حق القارئ — إلى وضع مقدمة للقراءة له ولغيره من المفكرين الذين يجتهدون فلا يجب أن نصم آذاننا ولنقرأ، فكل شيء قراءة!

(٢) المشهد الفكري في عالم ما بعد انهيار الاتحاد السوفيتي

مجلة العربي: غني عن التعريف، له من اسمه «العالم» النصيب الأوفى، يتعانق في ممارساته الفكرية والإبداعية «النظر» و«العمل»، دون أن ينتمي إلى مفكري «البرج العاجي»، ولا إلى «نفعية» رجل السياسة، قادر دائمًا على ممارسة «النقد الذاتي» على

المستويين النظري والعملي، ولعل هذا هو الذي مكَّن له سبيل الحماية من التقهقر عمَّا يؤمن به، فلم يرتحل من «اليسار» إلى «أقصى اليمين» كما حدث لبعض أقرانه، ولم يدخل في سلسلة «التنازلات» اندماجًا في «الأمر الواقع» كما حدث ويحدث للكثيرين. إنه مفكر صهرته التجارب، وعلمته الحياة أن الفكر إن لم يكن متجذرًا في أرض الواقع جنح إلى اليوتوبيا، وإن استغرقه الواقع المباشر اليومي والمتجزئ صار «أيديولوجيًّا». هذه الحياة الثرية التي تمتد من الجامعة إلى المعتقل، ومن رئاسة مجلس إدارة أكثر من مؤسسة صحفية وثقافية «دار الكاتب العربي، ومؤسسة المسرح والموسيقى، وأخبار اليوم» إلى المعتقل مرةً أخرى. هاجر من الوطن حيث عمل في إنجلترا في كلية القديس أنطون، ثم رحل إلى باريس حيث عمل مدرسًا، فأستاذًا مساعدًا بجامعة باريس، وهناك قام بإصدار مجلة شهرية باسم «اليسار العربي»، ثم عاد إلى مصر عام ١٩٨٤م. يشرف على إصدار «قضايا فكرية» كتاب غير دوري، وقد أصدر منه أربعة عشر عددًا، وما زال يواصل كتاباته النقدية والفكرية والسياسية. رحلة مع الحياة والفكر جاوزت السبعين عامًا جديرة بأن تثمر عطاءً مترامي الأطراف في مجالات عدة كانت محور هذا الحوار الذي نقدمه اليوم للقارئ العربي، وقد أداره أستاذ الأدب والمفكر العربي المعروف الدكتور نصر حامد أبو زيد …

نصر أبو زيد: يمتد نشاط محمود أمين العالم، الفكري، ليشمل الفلسفة والفكر السياسي والنقد الأدبي والإبداع الشعري، من «فلسفة المصادفة» إلى «في الثقافة المصرية» و«تأملات في عالم نجيب محفوظ»، تتنوع الكتابات بين «معارك فكرية» و«الثقافة والثورة» و«الوجه والقناع في المسرح العربي المعاصر» و«توفيق الحكيم مفكِّرًا وفنانًا»، ويطول بنا المقام لو عكفنا على تعداد إسهاماته في مختلف المجالات.

لكن أهم ما يميز محمود أمين العالم أنه ينتج خطابًا «مفتوحًا»، ولعل هذا سر الاحترام الذي يتمتع به من خصومه قبل مريديه، والخطاب المفتوح هو نقيض الخطاب المغلق المتعصب؛ لأن الأول يتجدد من داخله بحكم قدرته على نقد ذاته والاستماع إلى نقد الآخرين، في حين أن الخطاب الثاني يتآكل بفعل الصدأ الناتج عن عدم قدرته على التجدد والنمو، ولأن خطاب العالم من النوع الأول، فإنه يتمتع على المستوى الشخصي بحيوية ونضارة يحسده عليها الشباب، حيوية العاشق للحياة ونضارة العقل المتفتح دومًا للجديد والقادر دائمًا على النفي والإلقاء بكل ما يثبت زيفه إلى سلة المهملات، من الأسف أن المجال لم يتسع لأكثر من هذه الأسئلة السبعة المتشعبة في حوارنا مع الرجل الظاهرة، مدَّ الله في عمره ومتعه بالصحة والعافية …

السؤال الذي يفرض نفسه: هل يعني انهيار الاتحاد السوفييتي كدولةٍ انهيار المنظومة الاشتراكية والوصول إلى نهاية التاريخ كما زعم فوكوياما؟ وما هو مستقبل المنظومة الفكرية للاشتراكية فيما يسمى «النظام العالمي الجديد»؟

محمود أمين العالم: لقد انهارت المنظومة الاشتراكية بالفعل بانهيار الاتحاد السوفييتي ودون أن ينفي هذا استمرار وجود تجارب ونماذج اشتراكية في الصين وكوريا الجنوبية وفيتنام وكوبا، فضلًا عن وجود أحزاب شيوعية واشتراكية ديمقراطية في كل بلدان العالم الرأسمالي، بل في روسيا نفسها وبعض بلدان القوميات التي كانت مندرجة في الاتحاد السوفييتي، أو في إطارها إلى جانب بعض بلدان العالم الثالث، وهناك أنشطة وندوات ومؤتمرات ومهرجانات تُجرى وتنعقد في أنحاء عديدة من العالم تحت راية الاشتراكية والماركسية، والماركسية لا تزال مادة دراسية ومنهج بحث في مختلف جامعات العالم، والكتابات عن الماركسية لا تزال تتصدى لقضايا الواقع الراهن، سواء في المجلات الماركسية التي تنشر في مختلف لغات العالم، أو في بعض الكتب والدراسات الجديدة، فأنا أقرأ هذه الأيام كتابين مهمين، أحدهما للمفكر الفرنسي باليبار بعنوان «فلسفة ماركس»، والآخر للفيلسوف دريدا عن أشباح ماركس، على الرغم من اختلافهما منهجًا ورؤية، فكلاهما يناقش دلالة الماركسية واستمرارها كفكر نقدي أو كممارسة ثورية. إن التاريخ بالطبع لم يصل إلى نهايته — إذا كانت له نهاية اللهم إلا نهاية كونية فاجعة — وما يقوله فوكوياما هو موقف فكري أيديولوجي يسعى به لتكريس وإعطاء مشروعية كلية مطلقة للنمط الليبرالي الرأسمالي. على أن الصراع الطبقي لم يتوقف على مستوى كل بلد وعلى مستوى العالم أجمع، ويتخذ هذا الصراع أشكالًا مختلفة وطنية وقومية وعرقية وأيديولوجية، والنظام الذي يسمى بالجديد لم تتحدد معالمه النهائية بعد، فالعالم يمر في مرحلة انتقال معقدة تعاد فيها صياغة أشكال العلاقات والهيمنة الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتكنولوجية، ويتداخل فيها مفهوم الهيمنة بمفهوم المشروعية الدولية، ولا تزال الاشتراكية كخبرة وفكر وأفق وصراع تشكل قسمة من قسمات الواقع الراهن، وإن تكن قد فقدت مكانتها السابقة بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، على أن مستقبل الاشتراكية رهن بتطور الصراعات العالمية الوطنية والاقتصادية والمصلحية عامة، فضلًا عن الدور الكبير الذي تلعبه اليوم الثقافة عامة والعلم والتكنولوجيا بوجه خاص، وأتوقع قيام أممية جديدة يغلب عليها الطابع الشعبي الديمقراطي، ولا تكون خاضعة لمركز واحد، كما الشأن من قبل، بل تكون أقرب

إلى التحالف مع مختلف القوى الديمقراطية والوطنية والتقدمية في العالم بما في ذلك قوى السلام وحقوق الإنسان والقوى المدافعة عن البيئة إلى غير ذلك. ولن يتخذ الأمر صورة استقطاب بين شمال وجنوب، ففي الشمال جنوب كما أن في الجنوب شمالًا، وإنما سيكون نضالًا عالميًّا مشتركًا من أجل دمقرطة العلاقات العالمية، والقضاء على الهيمنة والتسلط، وإقامة نظام عالمي يقوم على التكافؤ والتنوع والتعدد والتضامن الإنساني، ولن تكون الاشتراكية بعيدة عن المشاركة في صياغة هذا النظام العالمي الجديد.

الإسلام كبديل حضاري

نصر أبو زيد: «الإسلام» مطروح كبديل أيديولوجي لمفهوم «العدو» في النظام العالمي الجديد، كما أنه مطروح من جانب جماعات الإسلام السياسي بوصفه «بديلًا حضاريًّا» للنظام العالمي. ما رأيك في هذه الإشكالية، خاصة وقد أشرفت على إصدار كتابين بينهما خمس سنوات كان أولهما بعنوان «الإسلام السياسي»، وثانيهما بعنوان «الأصولية الإسلامية»، وما الفرق بين المصطلحين في دلالتهما الزمنية والتاريخية في الكتابين؟!

محمود العالم: في تقديري أن هناك محاولة أيديولوجية مقصودة تبذلها القوى الرأسمالية العالمية المهيمنة لتضخيم ما يسمونه بالخطر الإسلامي واعتباره العدو الأيديولوجي البديل بعد انهيار المنظومة الاشتراكية. لا شك أن في العالم الراهن صدامات وصراعات دينية وعرقية وقومية وثقافية، نتيجة لاختلال التوازن الدولي الراهن، وانهيار الحدود والأنظمة السياسية التي تشكَّلت نتيجة لاتفاقات ما بعد الحرب العالمية الثانية، فضلًا عن تفاقم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وازدياد الهيمنة الأمريكية على مناطق عديدة في العالم، والحركات الإسلامية السياسية جزء من هذه الظاهرة الشاملة، ولكن ... في تقديري أن النظام الرأسمالي العالمي، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية، تسعى لتضخيم ما تسميه بالخطر الإسلامي الذي يهدد الحضارة الأوروبية، كجزء من الأيديولوجيا التي تخفي بها عدوانيتها العالمية من ناحية، وكجزء من سياستها العالمية كذلك لإدارة أزمتها من ناحية أخرى، فليس خافيًا ما تعانيه البلدان الرأسمالية من أزمة اقتصادية حادة، ومن صراعات فيما بين بعضها البعض، والواقع التاريخي والعملي يشهد أن البُلدان الرأسمالية، وبخاصة أمريكا، على علاقة طيبة مع البلدان الإسلامية في مختلف المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية، بل كانت وراء إنشاء بعض الأحلاف الإسلامية في الماضي، أما حركات الإسلام السياسي ذات الممارسات الإرهابية،

فإنها — موضوعيًّا وبصرف النظر عن نوايا قواعدها — تغطي على الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في بلادها وتشغل هذه البلاد عن قضاياها الأساسية، بما تستفيد منه الأنظمة الحاكمة في هذه البلاد بدعم مشروعيتها، وهذا ما تستفيد منه كذلك الدول الرأسمالية في إدارتها لأزمتها، وهناك من الشواهد التي تدل على تغذية بعض الدول الرأسمالية هذه الجماعات الإسلامية بالمال والسلاح بشكل مباشر أو غير مباشر.

هذا عن الشق الأول من السؤال، أما عن الشق الثاني حول الفرق بين كتاب «الإسلام السياسي» وكتاب «الأصولية الإسلامية»، فلعل الكتاب الأول قد غلبت عليه الدراسة الخارجية للظاهرة رغم توافر بعض الدراسات التحليلية الداخلية، على حين غلبت على الكتاب الثاني الدراسات التحليلية الداخلية رغم توافر بعض الدراسات الخارجية، فضلًا عن دراسة بعض جوانب الظاهرة التي لم تتم دراستها في الكتاب الأول. والواقع أن هناك إشكالية تحتاج إلى مزيد من البحث بين التعابير النظرية والتجليات العملية لهذه الظاهرة الإسلامية السياسية.

مستقبل نظرية الانعكاس

نصر أبو زيد: يتصل بالمنظومة الاشتراكية جانبها النقدي في مجال نظرية الفن والأدب: هل لا يزال لنظرية «الانعكاس» أي مشروعية؟ وهل التطورات الأخيرة في «علم اجتماعية النص» خروج من أسر «الانعكاس» أم تطوير له؟

محمود أمين العالم: في تقديري أن نظرية الانعكاس قد أسيء فهمها من ناحية كما أسيء استخدامها من ناحية أخرى، فليس في هذه النظرية ما يعني الانعكاس المرآوي كما توحي كلمة الانعكاس، بل هي تتضمن ببساطة أن الأدب والفن ليسا منبتَّين عن الواقعين الاجتماعي والتاريخي اللذين نشآ فيهما ومنهما، بل هما ثمرة لهما، لا ثمرة مباشرة، بل ثمرة ممارسة حية في هذين الواقعين الاجتماعي والتاريخي. وفضلًا عن هذا فالأدب والفن، لا يعبران عن الواقع بلغة الواقع الذي يصدران عنه، وإنما بلغة الأدب والفن، وبالتالي فهما، في الحقيقة إبداع، أو إعادة رؤية للواقع في جوهره لا في مظهره، بل إعادة اكتشاف جمالي له، أي إبداع لواقع جديد مستلهم من الخبرة الحية للواقع القائم، ولهذا فمفهوم الانعكاس لا يعني المطابقة، لا في الأحداث، ولا في اللغة، ولا في البنية، ولا في الإيقاع، فلكل من الأدب والفن بنيته الخاصة ولغته الخاصة، ورؤيته الخاصة وإيقاعه الخاص. إن الأدب سواء بسواء، كالفن، ابن لسياقه ومشروط بهذا السياق، دون أن ينفي

هذا خصوصيته الإبداعية أو الخلق في المنطق الديني، أي ليس إبداعًا أو خلقًا من عدم، على أن نقيصة مفهوم الانعكاس ليست في المفهوم نفسه — كما ذكرت — وإنما في فهمه الميكانيكي الضيق من ناحية، وفي تطبيقه الميكانيكي الضيق كذلك من ناحية أخرى، فضلًا عن انحساره في أحكام يغلب عليها الطابع الإطلاقي والأحادي الجانب والعمومية، وإن كنت لا أنكر كذلك أن وراء الحملة على مفهوم الانعكاس — عند البعض — محاولة لطمس الدلالة الاجتماعية والتاريخية للأدب والفن باسم استقلاليتها المطلقة. أيًّا ما كان الأمر فلا شك أن علم اجتماع النص هو امتداد للمفهوم العميق للانعكاس مع تغذيته بأساليب إجرائية تتيح له كفاءة أقدر في التعرف على أسرار البنية الداخلية والدلالة الخبيئة للأعمال الأدبية والفنية والفكرية عامة في إطار سياقاتها الخاصة، وإن كنت أرى أن علم اجتماع النص ينجح نجاحًا باهرًا في مجال الأقوال والنصوص الفكرية، أما النصوص الأدبية والفنية فإنها تستفيد من هذه الدراسة الاجتماعية النصية لكشف الدلالة، ولكن يبقى الجانب الجمالي الفني الذي لا تكتمل المعرفة به إلا بصياغة إجرائية موحدة تجمع بين هذه الدراسة التحليلية الدلالية والرؤية التركيبية الجمالية.

في الثقافة المصرية

نصر أبو زيد: «في الثقافة المصرية» بيان واقعي مرجعي مهم في تاريخ الثقافة العربية، بعد مرور حوالي أربعين عامًا على طبعته الأولى: فيمَ يتمثل القصور الأساسي في هذا الكتاب من منظور «النقد الذاتي» والمراجعة المنهجية اللتين تعودناهما من الأستاذ العالم؟

محمود العالم: لعلنا، د. عبد العظيم أنيس وأنا، قد أجبنا عن هذا السؤال في الطبعة الثالثة المصرية لهذا الكتاب، فأولًا: هذا الكتاب لم يؤلف ككتاب، وإنما كان مجموعة مقالات متفرقة قام د.عبد العظيم بجمعها وتنسيقها عندما كان في بيروت في منتصف الخمسينيات، وأسهم معه في هذا الصديق محمد دكروب. وثانيًا: إن هذه المقالات كتبت في مرحلة صراع وطني واجتماعي وديمقراطي كان محتدمًا في السنوات الأولى من الخمسينيات، وكانت مقالات هذا الكتاب، تعبيرًا — في مجال هذا الصراع، النقد الأدبي وبأدواته — عن … ولهذا غلب على مقالاته الطابع السياسي في كثير من الأحيان، فالكتاب ابن لحظة كان فيها النقد الأدبي بُعدًا من أبعاد الصراع الفكري العام الدائر في المجتمع عامة، وفضلًا عن هذا فقد كنا نمتلك آنذاك رؤية نظرية في النقد الأدبي

أكثر مما كنا نمتلك أدوات إجرائية في تطبيق هذه النظرية، ولهذا غلب على هذه المقالات طابع الأحكام العامة، وكانت العناية بإبراز المضمون — لا مجرد الموضوع كما يقال — أكبر من العناية بإبراز القيمة الجمالية والفنية، وليس تبريرًا أن أقول: إن هذا كان هو الطابع الغالب على المدارس النقدية ذات التوجه الاجتماعي في هذه المرحلة من تاريخ النقد الأدبي على المستوى العالمي، ولعلنا تجاوزنا ذلك إلى حد ما فيما كتبناه من نقدينا بعد هذه المرحلة.

نصر أبو زيد: بماذا تفسر ظاهرة غياب «الحوار» بين الاتجاهات النقدية المختلفة، إذ يبدو أن كل اتجاه يسير متجاهلًا غيره من الاتجاهات، هل يرتد ذلك إلى ظواهر في بنية الثقافة، أم يرتد إلى بنية سياسية اجتماعية؟

محمود العالم: لعل هذا يرجع إلى الأمرين معًا، فهو من ناحية يرجع إلى ضآلة الفكر النظري عامة في المجتمع، وبالتالي ضآلة الحوار النظري عامة سواء في المجال السياسي أو الاجتماعي، فلا يزال التعبير «بلاش فلسفة» هو السائد مع الأسف في حياتنا عامة، ولا شك أن ذلك ثمرة الأوضاع العامة السائدة التي يغلب عليها الطابع العملي البرجماتي النفعي، «اللي تكسب به العب به»، ولهذا يسود منطق الربح والإزاحة والاستعلاء والغلبة والاستغلال والتسطح والابتذال، ولا يختلف الأمر في مجال الثقافة، فهناك ثقافة التلقين والأوامر لا ثقافة التفاهم والتحاور، فضلًا عن سيادة الاتجاهات المتعصبة الإطلاقية التي تكفِّر كل من يختلف معها في الرأي، بل يصل الأمر إلى حد الاغتيال والإزاحة البدنية، ولعلك كنت وما زلت يا دكتور نصر واحدًا من ضحايا هذا الفكر، أتمنى ألا يصل إلى مداه معك! على أن هذا لا ينفي أن هناك بعض الندوات والمنابر والمجامع الثقافية التي تتيح قدرًا من الحوار المتحضر، ولكنها مع الأسف جزر معزولة نتمنى أن تتسع لا في مجال الأدب وحده، وإنما تصبح ظاهرة مجتمعية شاملة.

أزمة المنهج

نصر أبو زيد: آخر كتاب صدر يتناول أزمة «المنهج» هو كتاب سيد البحراوي: تناول فيه بالتحليل «الديوان» و«في الشعر الجاهلي» و«مقدمة لويس عوض لترجمة برومثيوس طليقًا» ثم «في الثقافة المصرية»، ما تعليقكم على مسألة أزمة المنهج، وهل يمكن إيجاد ما يسمى «منهج عربي في النقد»؟

محمود العالم: مع تقديري العميق لاجتهادات الدكتور سيد البحراوي، ودأبه في البحث عن منهج نقدي جديد، فإنني أختلف معه في مسألة أزمة المنهج، التي لا يقصد بها تخلفًا للمنهجية النقدية، بقدر ما يقصد انتسابها إلى المناهج الغربية وتبعيتها، وهي دعوة يغلب عليها — في تقديري — الطابع الشوفيني القومي، فما نسميه مناهج غربية في النقد الأدبي هي مناهج لها قيمتها الكلية، فرغم صدورها عن مجتمعات أوروبية أو أمريكية فهي تنتسب إلى النقد الأدبي كبنية نظرية موضوعية لتناول الظاهرة الأدبية، لا شك أنها تحتوي على جذور قومية؛ لأنها صادرة عن خبرة ثقافية قومية بالضرورة، ولكن هذا لا ينفي موضوعيتها، حتى المناهج العملية الدقيقة في مجال الفيزياء مثلًا نستطيع أن نتبين في جذورها عناصر ذاتية أو أنثروبولوجية عامة، فما بالنا بالعلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع فضلًا عن النقد الأدبي! علينا أن نسعى للقضاء على الجذور الذاتية، لتأكيد وتعميق علميتها، لا أن نتهمها بأنها مجرد جزء من نسيج ذاتي أو قومي، وأن نتهم كل من يستفيد منها بالتبعية، إنها تراث إنساني عام رغم نشأتها في سياق قومي معين، والمهم أن نحسن الاستفادة من هذه المناهج وأن نحسن تطويعها مع الطبيعة الخاصة لإنتاجنا الأدبي، أي لخصوصيتنا القومية والإبداعية.

وأزعم أن كثيرًا من المناهج النقدية في بلادنا العربية قد استفادت من هذه المناهج الأوروبية والأمريكية وطوَّعتها بالفعل في التطبيق النقدي لخصوصية نصوصنا الإبداعية، وحققت بهذا إضافات نقدية تطبيقية جيدة، والغريب أن الدكتور سيد يمتدح النقاد الذين يتمسكون بالمناهج التقليدية والذين كفوا عن متابعة أي جديد في ساحة النقد الأوروبي، وهي دعوة في الحقيقة للكف عن الاستفادة بالخبرات العلمية الجديدة! وإن كان في الوقت نفسه يمتدح نقادًا آخرين يتعاملون مع الجديد في النقد الأدبي الأوروبي بوعي — على حد قوله — ويستفيدون بتطوير خبرتهم الخاصة، وما أعتقد أن معظم المدارس النقدية التي ينتقدها في كتابه إلا تعبير — مع اختلاف مستوياتها — عن هذا الاتجاه الذي ينادي به! مرحِّبًا بأي اكتشاف جديد في النقد الأدبي وفي غير النقد الأدبي، ولكن الأمر لا يتحقق بالتنكر للمكتسبات الإنسانية في مختلف المجالات العلمية والاستغناء عنها باسم القطيعة المعرفية، أو باسم التحرر من التبعية، وليس في هذا قطيعة معرفية، بل هي قطيعة عن المعرفة! فالقطيعة المعرفية لا تعني القطع بل التمثل والتجاوز، وليس في هذا تحرر من التبعية إنما هو استعلاء قومي، وأصولية وإن اتخذت شكل الأصالة.

تأسيس الوعي العربي

نصر أبو زيد: «دفاعًا عن المادية والتاريخ» لصادق جلال العظم، كان أسرع استجابة عربية لمقولة فوكوياما التي تناولناها في السؤال الأول: هل هو مجرد موقف دفاعي أم إعادة تأسيس للمقولات في الوعي العربي؟

محمود العالم: في تقديري أن هذا الكتاب «دفاعًا عن المادية والتاريخ» يعد تتويجًا رائعًا للمتابعة النظرية العميقة المستمرة التي يقوم بها المفكر صادق جلال العظم للعديد من قضايانا السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية، ولكنه في هذا الكتاب يقف في مواجهة التردي النظري الذي أخذ يرين على العالم كله وينعكس بالتالي على كثير من مثقفينا، إنه يقدم رؤية عقلانية موضوعية نقدية دقيقة للعديد من الحقائق النظرية في المجال الفلسفي واللغوي والأدبي والمنهجي عامة التي يسعى بعض المفكرين في العالم إلى تمييعها وطمس حقيقتها، ولهذا فهو كتاب سجالي مع أغلب الفلسفات المعاصرة في العالم، وصياغته الحوارية تساعد على إبراز الطابع النقدي، وهو تقليد من أرقى التقاليد الفلسفية منذ محاورات أفلاطون، ولعله — بدون مغالاة — أن يكون من أنضج ما ظهر من كتب في المكتبة العربية خلال السنوات الأخيرة، وهو صورة شامخة للفكر العربي في تحاوره مع أرقى مستويات الفكر العالمي على مستوى من الندية والكفاءة والعمق والذكاء.

وهو رمز لما ينبغي أن يكون عليه موقفنا من الفكر العالمي، لا أن يكون القطع والقطيعة والاستعلاء، بل أن نحسن استيعاب هذا الفكر، وأن نحسن الحوار معه على أرض من التكافؤ والوعي الصادرين عن خبرة ذاتية خاصة، هذا نموذج في الثقافة ما أجدر أن نحاول تعميمه في السياسة والاقتصاد ومختلف معاملاتنا مع الفكر الغربي والشرقي، إنه كتاب مشرف للعقل العربي المعاصر، ما أحرانا أن نقيم حوله ندوة عربية لحوار جاد شدَّ ما نفتقده.

(٣) لماذا غادرت مصر؟

محمود الورداني:[٣] أثناء حضوري ندوة «الأدب وحرية وسائل الإعلام وحقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية» التي نظمتها أكاديمية لوكوم في هانوفر الشهر الماضي، التقيت على هامشها الدكتور نصر حامد أبو زيد.

[٣] حوار أجراه معه محمود الورداني في ألمانيا، ونُشر بجريدة الحياة بلندن، ١٦ سبتمبر ١٩٩٦م.

ومنذ خروج أبو زيد من القاهرة قبل عام وفي أعقاب الحكم بالتفريق بينه وبين زوجته ابتهال يونس، الأستاذة في جامعة القاهرة، ثم إهدار دمه، منذ هذا الوقت وهو يتنقل بين دول ومدن أوروبية عدة من إسبانيا إلى ألمانيا إلى هولندا، التي استقر فيها أستاذًا في قسم الدراسات الإسلامية.

زاد وزن أبو زيد كثيرًا لكنه يعمل كثيرًا كما أخبرني، قال: إن الموقف ما زال عصيبًا غير أنه استطاع أن يتغلب على الوضع المتوتر الدائم بالعمل المتواصل، لقد تعلَّم أخيرًا أن يعمل على الكمبيوتر الذي اكتشف أنه أشبه بالسحر المنظَّم وهو يوفر وقتًا وجهدًا هائلين.

في هذا الحوار الذي جرى معه في إحدى حجرات أكاديمية هانوفر في ألمانيا يحكي أبو زيد وقائع مغادرته مصر والظروف الدقيقة التي وجد نفسه فيها، وكيف يعيش الآن ومشروعاته وعمله ومستقبله مع زوجته بعدما واجها معًا واحدة من أخطر القضايا الحياتية والفكرية بصلابة وحسم.

يتردد أن مغادرتك مصر وقرارك بالعمل في جامعة لايدن في هولندا يُعدَّ نوعًا من الهروب من المواجهة بعد الحكم الصادر بتفريقك عن زوجتك، ما رأيك؟

نصر أبو زيد: المواجهة فكرية عبر ثلاث أدوات أساسية: الأولى أنني كاتب وأنشر كتبي وأبحاثي، والثانية أنني أدرِّس في الجامعة، والأخيرة مشاركتي في الندوات مثلًا أو عبر الأحزاب والتجمعات المختلفة.

وبعد صدور الحكم والتهديد بالقتل الذي نُشر في الحياة زودتني الدولة بحراسة شديدة في البيت، ومن قواعد هذه الحراسة أن يرافقك الأمن إلى أي مكان تذهب إليه، وعندما يأتيك زائر لا بد أن يمرَّ على الأمن، يعني حياة ليست لطيفة على الإطلاق.

تحمَّلت هذه الحياة ولم أتخذ قرارًا بالسفر إلا عندما ناقشت إحدى الرسائل الجامعية عن حسن حنفي وعابد الجابري أعدَّتها إحدى طالباتي وكنت مشرفًا عليها وتم تحديد موعد المناقشة من قبل، حاول الأمن تأجيل ذهابي لكنني صممت. كنت أركب سيارتي ومعي رجال الأمن، فضلًا عن سيارة حراسة أخرى، وذهبت إلى الجامعة حيث فوجئت بالحرس ينتشرون في كل مكان، دخلت إلى كلية الآداب عبر الجهاز الذي يجب أن يمرَّ عليه كل واحد للكشف عما إذا كان يحمل أسلحة، لم يكن منظر هذه الحراسة مما يمكن احتماله.

كان هذا الموقف بالغ الصعوبة. هل من الممكن أن يستمر الوضع على هذا النحو. كلما خرجت وذهبت إلى جامعتي أدركت أنني لن أستطيع تحمل هذا الوضع، كما أن

الجامعة لا تستطيع أيضًا تحمُّله، وفي هذا اليوم عرفت أن جزءًا كبيرًا من فعاليتي ونشاطي، وهو التدريس في الجامعة، قد تم استئصاله، إذًا أنا محبوس وعمليًّا مسجون، إذا خرجت للتريض مثلًا أو زيارة أحد أصدقائي أو السهر معه فلا بد أن تكون الحراسة معي، ترافقني.

الحقيقة أنني تعودت مع تلاميذي الذين لم يكن ممكنًا أن أعيش بعيدًا عنهم سواء في قاعة المحاضرات أو في الممرات أو في حجرة الأساتذة لم يكونوا يفارقونني حتى أزعق فيهم ليتركوني دقائق. العلاقة بيني وبينهم كانت دائمًا تتجاوز العلاقة التقليدية بين التلميذ والأستاذ، لتصبح علاقة بين أصدقاء أو باحثين يعملون معًا.

كيف يمكن لي أن أعيش إذن؟

ليكن ما شعرت به مسألة عاطفية أو رومانسية أو سمِّها ما شئت لكنني لم أستطع أن أتحمل دخولي للجامعة على هذا النحو وحصار الجامعة على هذا النحو وإبعاد الطلبة عني على هذا النحو.

محمود الورداني: هل ظلت علاقتك إذن بطلابك محتفظة بالحرارة نفسها حتى بعد صدور الحكم؟

نصر أبو زيد: الحكم صدر أثناء الإجازة الدراسية وفي نهاية الامتحانات السنوية، تحديدًا في ١٥ يونيو وكنت أستعد لتصحيح المسابقات في البيت كما جرت العادة. وقلت لنفسي ما العمل إذا كان هذا هو ما جرى في الجامعة خلال الإجازة الصيفية وأثناء مناقشة الرسالة؟ وما الذي يمكن أن يحدث أثناء السنة الدراسية؟

ورحت أتساءل بيني وبين نفسي: إذا اتخذت الجامعة قرارًا بإبعادي عن التدريس على أساس أنه لا يمكنني التدريس وسط ظروف الحصار. وإذا صمَّمت على الاستمرار في الدراسة فإن هذا يمثِّل ضغطًا على الجامعة، التي تتعرض في الوقت نفسه لضغوط شديدة من المتطرفين لفصلي بعد صدور الحكم بالتفريق.

هل تعرف أن أحد الأساتذة واسمه نصر موافي قدَّم طلبًا في أول اجتماع للقسم يطلب فصلي، وهذا الشخص في المناسبة كان أحد تلاميذي.

وهكذا لم أرد من ناحية أن أدخل في صراع مع الجامعة، ومن ناحية أخرى كنت محتاجًا إلى تخفيف الصراع معها ومحاولة تقليل الضغوط التي تتعرض لها.

محمود الورداني: هل كان يمكنك الاستمرار في العمل داخل منزلك؟

نصر أبو زيد: منذ صدور الحكم وفرض الحراسة على منزلي وعشرات الأصدقاء والتلاميذ يزورونني، بل إن الصالة لم تكن تخلو من الناس منذ استيقاظي وحتى المساء،

هذا فضلًا عن ظروف الحراسة نفسها وما تفرضه عليك من شروط، فمثلًا في إحدى المرات فوجئ رجال الأمن بأتوبيس يقف أمام الباب وخرج منه عشرات الطلاب، وأنت تعرف أنني أسكن في ضاحية بعيدة عن القاهرة، جمع هؤلاء الطلاب والأصدقاء أنفسهم واستقلوا باصًّا وجاءوا يزورونني مما دفعني للخروج إليهم والترحيب بهم أمام البيت والاعتذار لهم.

كانت زوجتي ابتهال ستحصل على منحة إلى إسبانيا قبيل الحكم بالتفريق. مرَّ شهرا يونيو ويوليو وأدركت أن هذا الوضع لا يمكن أن يستمر واتفقنا — زوجتي وأنا — ما دامت هي ستسافر إلى إسبانيا من أجل المنحة، وما دامت ضغوط الحراسة والأمن على هذا النحو، على أن نقضي شهر أغسطس في إسبانيا لتستعد لمنحتها.

كما اتفقنا على أن نعلن لكل الناس أننا سنسافر إلى الساحل الشمالي في مصر لقضاء شهر إجازة — وهو الأمر الذي لم يكن ممكنًا من الناحية العملية؛ لأن هذا معناه أن ترافقك الحراسة أيضًا إلى الساحل الشمالي — أما من كان يعرف بقرار السفر إلى إسبانيا فالأمن فقط.

محمود الورداني: تردد أن هناك بعض الجهات المسئولة في الدولة طلبت منك أن تغادر مصر في هذه الظروف.

نصر أبو زيد: لم يحدث مطلقًا، وكل ما جرى أننا لملمنا كل ما نملك وقررنا السفر الذي كان مقررًا من قبل إلى إسبانيا وقضاء شهر معًا قبل المنحة ونفكر أثناءه على مهل في القرار التالي.

وصلنا إلى إسبانيا وكانت درجة الحرارة ٥٠ درجة مئوية، ومع ذلك كنا في أقصى درجات الفرح، بل إننا ألقينا حقائبنا في الفندق وخرجنا في اللحظة نفسها إلى الشوارع للمرة الأولى من دون حراسة.

وبعد مرور الشهر ذهبت ابتهال زوجتي إلى منحتها وتوجهت أنا إلى المكتبة القومية في مدريد، وأثناء بحثي عن بعض كتب التفسير عثرت على ترجمة للقرآن الكريم عام ١٩٢١م صاحبها هندي اسمه محمد أحمد علي ينتمي إلى المدرسة الأحمدية.

محمود الورداني: هل الترجمة إلى اللغة الهندية؟

نصر أبو زيد: لا، إلى الإنجليزية، والحقيقة أنها لم تكن مجرد ترجمة بل تفسير، حيث تضم ما يزيد على ألفين من الشروحات والتفسيرات المرقَّمة. عملت في هذه الترجمة على مدى شهري سبتمبر وأكتوبر.

من ناحية ينتمي هذا التفسير — ولا أقول الترجمة — إلى بداية القرن العشرين أي بعد الشيخ محمد عبده بسنوات قليلة، ومن ناحية أخرى يتعرض لكل مشكلات التحدي المطروحة على الفكر الإسلامي في الغرب، سواء المرتبطة بالمسيحية أو طبيعة المسيح وتأويل السور وقضية الجبر والاختيار والناسخ والمنسوخ من منظور واحد وهو منظور الدفاع عن الإسلام.

في هذه الأثناء كنت بدأت في التحضير لجزء ثانٍ من كتابي «مفهوم النص» وإذا كان الجزء الأول عن القرآن، فإن الجزء الثاني كما كنت أريد سيكون حول السُّنة، وبالفعل كان الاختيار الأول لدراستي للسُّنة هو كتابي عن الإمام الشافعي.

ما حدث أنني تركت كل هذا وتوقفت حائرًا أمام السؤال الآتي: لماذا تتعرض شجرة التنوير للذبول بل والموت كلما نَمَت قليلًا؟ وبدا لي أن جذور الإجابة عن مثل هذا السؤال غائبة عني ويجب أن أناقشها من خلال التفسير. وعثرت أثناء بحثي على كتاب آخر، للطاهر بن عاشور في عنوان «التحرير والتنوير» وهو كتاب في التفسير، وهو مفكِّر تونسي عاش في بدايات القرن أيضًا.

وهكذا تركت مشروعي الأول في البحث في السنَّة وانشغلت بالبحث في إشكاليات التفسير والتنوير في بداية القرن، بل منذ رفاعة الطهطاوي وحتى مصطفى صادق الرافعي وقاسم أمين والعقاد، وتطور الأمر إلى ضرورة دراسة محمود طه من السودان ومحمد شحرور من سوريا والطاهر بن عاشور من تونس ومن الهند إقبال والسيد حمد خان والمودودي والندوي، كل هذا كان ضروريًّا لدراسة القضايا التي كانت مطروحة على الفكر الإسلامي في هذا الوقت، ولكن من خلال وقائع معينة هي تفسير القرآن.

محمود الورداني: هل تعود مرة أخرى إلى ظروف انتقالك من إسبانيا إلى هولندا؟

نصر أبو زيد: قبل سفري كنت أعرف بعض الباحثين الهولنديين من بينهم رئيس المعهد العالي للدراسات الآسيوية، وهو في الوقت نفسه رئيس قسم المشروعات، كما تعرفتُ في القاهرة إلى فريد ليمهاوس، الذي كان رئيسًا للمعهد الهولندي في القاهرة. وقبيل صدور الحكم مباشرة بالتفريق كان هذا الرجل ألقى محاضرة تتناول أبحاثي، وكان مقررًا سفره بعد هذه المحاضرة لكنه اتصل بي هاتفيًّا بعد صدور الحكم وقبل سفري.

إلا أنني يجب أن أوضح أولًا أن فريد ليمهاوس أستاذ في الدراسات الإسلامية ومترجم معاني القرآن إلى الهولندية، ودراساته كلها حول التفسير في المراحل الأولى وقد

تعرفت إليه في القاهرة من خلال الهاتف فقط لسنوات عدة حيث كنا نناقش بعض المسائل حتى التقينا في العام الأخير.

وعرض عليَّ ليمهاوس قبل سفره أن أذهب إلى جامعة لايدن في هولندا للعمل. فوافقت على الفور؛ لأن جامعة لايدن هي حلم أي باحث في الدراسات الإسلامية، فهي أحد المراكز العريقة وذات تاريخ طويل في الدراسات الإسلامية.

وفي الوقت نفسه أنا عضو في مجلس تحرير الموسوعة القرآنية التي ستصدر عن مطبعة بريل.

تلك هي علاقتي بهولندا. بل إنني قبل صدور الحكم بالتفريق كنتُ تلقيت دعوة من معهد الدراسات المتقدمة في برلين للعمل لمدة عام، وهي منحة تخصص للباحثين الذين حققوا إنجازات ملموسة مثل محمد أركون، وآخرين. وبمجرد صدور الحكم أرسلوا إليَّ يخبرونني أنه يمكنني السفر فورًا إذا أردت، ومن جانبهم سيعدلون الموعد الذي كان مقررًا أن يتم في أكتوبر ١٩٩٦م.

وهكذا كانت الدعوة من معهد برلين مفتوحة، والحقيقة أنني كنت معروفًا في الدوائر العلمية الألمانية قبل صدور الحكم الذي حقق لي الشهرة والتهمة معًا، وأعدَّ ثلاثة من الباحثين الألمان في بون وهامبورج وبرلين ثلاث رسائل ماجستير عن أبحاثي قبل صدور الحكم أيضًا.

ومن جامعة بون تلقيت مكالمة هاتفية من رئيس قسم الاستشراق في جامعة بون وهو صديقي ومحب للعرب ومصر، ولا أنسى كلماته التي وجَّهها إليَّ بالعربية:

«يا نصر؟ هات ابتهال وتعالَ».

محمود الورداني: أمام كل هذه العروض، ماذا قررت في النهاية؟

نصر أبو زيد: الحقيقة أنني اخترت هولندا؛ لأنها جامعة عريقة ومعروفة فيما يتعلق بتخصصي تحديدًا. والحقيقة أيضًا أن فرحة عمري كانت عندما تأكدت أنني قادر على العمل على رغم الظروف المحيطة.

محمود الورداني: الآن وبعد مرور قرابة العام على خروجك من مصر، هل تشعر أنك قادر على الاستمرار في أبحاثك؟

نصر أبو زيد: بالطبع، بل إنني تقدمت أيضًا بضع خطوات وإن كنت لم أنقطع عن الاهتمام بالقضية، وإذا كنت قد تحمَّلت مثل هذه المخاطر المتمثلة في الحكم الصادر ضدي بالتفريق، إلا أن المجتمع استفاد من صدوره. والمثقفون أيضًا استفادوا فقد تغيَّرت بعض مواد قانون الحسبة أخيرًا. والآن يتأكد لي أن موقفي كان سليمًا تمامًا فيما

يتعلق برفضي مؤامرة عدم ترقيتي التي لم تكن مجرد تدرج وظيفي بل قضية سياسية وفكرية تتعلق بحرية التعبير.

محمود الورداني: وفيما يتعلق بالبيان الذي نُشر في الصحف أثناء وجودك في هولندا وقيل إنك أرسلته من هناك بناءً على طلب المحامين أثناء النظر في قضيتك؟

نصر أبو زيد: أود أن أوضح أولًا استيائي من الحملة التي شنَّها عليَّ البعض، حيث نشر أنني تخليت بهذا البيان عن مبادئي ومواقفي. والحقيقة أن هذا البيان هو البيان الذي سبق لي نشره في الصحف قبل سفري وهو أنني باحث مسلم أعتزُّ بإيماني وإسهامي في الفكر الإسلامي. والجديد فقط هو أن المحامين أرسلوا يطلبون توقيعي على هذا البيان لتقديمه إلى المحكمة أثناء سفري، فذهبت إلى السفارة المصرية في هولندا وكتبت البيان ووقعت عليه وشهدت السفارة واعتمدته وأرسلته إلى المحامين.

الحقيقة إذًا أن البيان نفسه كما رويت لك ولم أعلن من خلاله توبتي كما نشرت بعض الأقلام، إن معنى توبتي أن أحرق كتبي وأتزوج من زوجتي مرة أخرى، التوبة معناها الاعتراف بالارتداد عن الإسلام وهو ما لم يحدث.

أنا لم أهرب إذًا من المواجهة كما قيل ولم أرسل بيانًا أعلن فيه توبتي.

أود أن أضيف أيضًا أنني تعرضت لتفاصيل جعلت استمراري في جامعة القاهرة شبه مستحيل. فقد نشر أحد تلاميذ عبد الصبور شاهين كتابًا وُزع بالمجان في الجامعة ذكر فيه أن زوجتي زانية؛ لأنها مصرَّة على زواجنا ورافضة للحكم بالتفريق بيننا.

محمود الورداني: ننتقل إلى نقطة أخرى، إلى جانب ترجمة بعض كتبك ما الذي أنجزته خلال وجودك في جامعة لايدن؟

نصر أبو زيد: هذه الترجمات كان متفقًا عليها قبل سفري وقبل صدور الحكم بسنوات، وما حدث أن حضور المؤتمرات والندوات التي أقيمت في مدن أوروبية مختلفة شغلني عن أبحاثي، ولذلك فإنني أنوي مع بداية العام الدراسي أن أعتذر عن هذه الندوات والتفرُّغ لعملي؛ لأن المطلوب مني ليس البحث فقط، بل الدفاع عن الإسلام أيضًا من خلال وجودي.

محمود الورداني: بأي معنًى تدافع عن الإسلام؟

نصر أبو زيد: بمعنى أن صورة الإسلام مشوهة في أوروبا حتى داخل الدوائر الأكاديمية. فعندما تناقش قضية الأصولية مثلًا ستجد أن المفهوم الضمني أن الأصولية بالمعنى الذي استقر عليه الغرب جزء أصيل من نسيج الفكر الإسلامي.

عليَّ إذًا أن أدافع عن الإسلام الحقيقي بصورته النقية. الإسلام في الغرب تحول إلى مشروع تجاري ناجح جدًّا على المستوى الأكاديمي، سواء من جانب بعض الجهات التي تدعم الأبحاث أو من جانب بعض الدوائر الأكاديمية، مجرد مشروع تجاري ناجح يدرُّ أموالًا.

محمود الورداني: متى ستعود إلى القاهرة؟

نصر أبو زيد: لا تتصور مدى حنيني للعودة، هناك ظروف دقيقة، كما تعلم، تجعلني حريصًا على اختيار توقيت يتوافق مع هذه الظروف. وعمومًا بعد أن ينتهي العام الدراسي الحالي سيكون بوسعي أن أفكر في الأمر مليًّا.

(٤) غربة المنفى

إلياس خوري:[٤] يعيش الكاتب والمفكر المصري نصر حامد أبو زيد مع زوجته ابتهال يونس في هولندا. فبعد صدور الحكم بتفريقه عن زوجته إثر اتهامه بالردة بحسب قانون غريب يُعرَف باسم «قانون الحسبة»، وجد المفكر المصري نفسه في جامعة لايدن، يكتب ويحاضر ويدرِّس، ويعيش مرارات المنفى.

ومنفى أبو زيد مستمر بلا سبب. فلقد أُلغي قانون الحسبة في مصر، لكن الحكم القضائي في حق المفكر العقلاني لا يزال ساريًا، والمداولات القانونية مملة وبطيئة، وسط صمت العجز الذي تعيشه الثقافةُ العربية في جميع أمصارها.

فهل يبقى أبو زيد في المنفى إلى الأبد؟ متى ينكسر جليدُ الانحطاط الثقافي العربي، فيتم الاعتذار من الكاتب الذي فُرِضَ عليه أن يعيش في المنفى؟ في نيويورك، التقيت به. كان يجلس في مكتبة الجامعة، وكان بيننا حوار المنفى …

قال نصر حامد أبو زيد: «بخاطرك يا مصر!»

اعتقدت أنه يستخدم كلمة «بخاطرك» بالمعنى اللبناني، من أجل أن يقول لبلاده وداعًا. لكنه صحَّح لي وقال: «بخاطرك، تعني كما تريدين. أقول لمصر كما تريدين: تريدين لي المنفى، فأنا بخاطرك وتحت أمرك!»

حاولتُ أن أشرح له أن المعنى الذي قصده موجود أيضًا في اللهجة اللبنانية، فضحك وقال إن ما يجمعنا نحن العرب هو الكلمات التي تدل على القسوة والقمع. ثم سألني

---

[٤] ملحق النهار، ٢٥ يونيو ٢٠٠١م.

عن قضية مارسيل خليفة، وقال في أسًى: إن قضية خليفة انتهت، أما قضيته هو فلا تزال عالقة.

«عالقة؟» سألته.

نعم، يا سيدي ... بعد صدور الحكم في الاستئناف، ثم في محكمة النقض، بدا لي أن لا وجود لحل. فاتصل بي أحد المسئولين الكبار من أجل إقناعي باقتراحه: أن أتزوج ابتهال يونس — زوجتي! — مرة ثانية في السفارة المصرية، وبذلك تُحَل المشكلة، إذ لم يعد في استطاعة أحد رفع دعوى ضدي؛ لأن قانون الحسبة تغير. وبدلًا من أن أجيبه بأن ما يقوله كلام فارغ، وبأنني لست على استعداد للقبول به، أجبته — تأدبًا — بأنني سأفكر في الأمر. فقال: «لا يا دكتور نصر، ما تفكَّرش!»

«ثم ماذا؟» سألته.

«لا شيء»، قال. «ولكن هذا الحوار بالغ الدلالة. مسئول كبير يقول لأستاذ جامعي: لا تفكر. هل هذا معقول؟! عند ذاك، أدركت عبثية وضعي. فأنا لا أحسن سوى التفكير والكتابة، ولم أعلِّم طلابي سوى على التفكير والنقد. لذلك ... بخاطرك يا مصر!»

هكذا بدأ حواري مع نصر حامد أبو زيد، حين التقينا في شهر مايو (أيار) ٢٠٠١م في نيويورك. عندما جاء إلى مكتبي في الجامعة، بادرني بالسؤال: «وأنت أيضًا؟!» ضحكتُ من المفارقة: نصر يعيش في المنفى، ويشعر بالمرارة؛ لأن مصر أجبرته على الخروج منها مطرودًا، في حين أرى في رحلتي إلى أمريكا مناسبة للابتعاد والتجدد والاكتشاف.

قلت إن بيروت لا تزال تتسع لنا، على الرغم من كلِّ شيء. فقال إنه عندما زار بيروت منذ عامين شعر بفرح كبير.

«لكنها ليست بيروت»، قلت له: «إزاي يعني؟»

«لو كانت بيروت هي بيروت لما كنت أنتَ الآن أستاذًا في هولندا، بل كنتَ ...»

قاطعني وقال: «تريد أن تقول في بيروت، أليس كذلك؟ لكنك لا تعلم، يا صاحبي، أنني لم أتلقَّ دعوة للتعليم من أية جامعة في العالم العربي. المسألة ليست بيروت وحدها، بل العالم العربي بأسره الذي صار مجرد عتبة إلى المنافي. تخيَّل، تقدمت بطلب للتدريس في جامعة بروناي، فلم أتلقَّ جوابًا!»

ضحك نصر حامد أبو زيد، وهو يروي لي مرارته في المنفى. «لكن مَن أنت؟» سألته.

ولد نصر حامد أبو زيد في قرية قحافة، طنطا، في يوليو (تموز) ١٩٤٣م. دخل الكتَّاب في قحافة، ثم التحق بالمدرسة الابتدائية والإعدادية في طنطا، وبسبب مرض والده

دخل مدرسة الصنائع، حيث نال دبلوم اللاسلكي في العام ١٩٦٠م. خطة والده كانت إدخاله إلى الأزهر فلقد حفظ القرآن وهو في الثامنة من عمره، لكن الظروف رسمت له طريقًا آخر.

بين العامين ١٩٦٠ و١٩٧٢م، عمل فنيًّا في المحلة والمنصورة ودمياط وبورسعيد. وفي الوقت نفسه، نال الثانوية العامة، ثم تخرَّج في كلية الآداب، قسم اللغة العربية، في العام ١٩٧٢م بتقدير ممتاز. أُعفِيَ من الجيش لأنه كان كبير أشقائه ومسئولًا عن العائلة وصحافيًّا. عُيِّن في العام ١٩٧٢م معيدًا في جامعة القاهرة، ونال شهادة الماجستير عن أطروحته: المجاز في القرآن عند المعتزلة، ثم الدكتوراه بعدما درس تأويل القرآن عند ابن عربي. يعمل الآن على ثلاثة مشاريع كتابية:

المشروع الأول: كتابة سيرته الذاتية: حياتي من القرية إلى المنفى.

المشروع الثاني: دراسة مشكلات تأويل القرآن في العصر الحديث، منطلقًا من نقد خطاب الإصلاح الديني، باحثًا عن الأسئلة الغائبة، محاولًا تقديم قراءة تشبه قراءة ألتوسير لماركس. أي إنه يبحث عن المُضمَر، المسكوت عنه.

المشروع الثالث: دراسة القرآن كمفهوم تاريخي، ويتضمن مراجعة نقدية لمفهوم النص.

بين الطالب الجامعي في القاهرة والأستاذ الذي يعيش في المنفى في لايدن مجموعة كبيرة من المؤلَّفات، منها: الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة.

الغربة والمنفى

عندما سألته عن شعوره في غربته الطويلة، قال إنه لا يشعر بالغربة. ربما لأن شيئًا انكسر في داخلي. وهذا يسبب لي قلقًا، فكأنني لم أعد أنا. هل تعلم كيف غادرت مصر؟ كان الترتيب أن أذهب مع ابتهال، زوجتي، إلى مدريد مدة شهرين. إذ كانت قد حصلت على منحة لمدة شهرين، فقلت: أذهب معها. غادرنا مصر ليلة ٢٣ يوليو (تموز)، وفي الطائرة قلت لها إنني لن أعود، وسأذهب إلى لايدن. وهكذا بدأت غربتي الطويلة. وحدث ما يمكن أن أسميه جفافًا عاطفيًّا. أنا لا أعاني الشوق إلى الوطن! لقد انقسمت حياتي

نصفين: نهاري أمنحه للعمل والتدريس والطلبة، ثم يأتي الوطن فيحتل ليلي. يصير ليلي حالًا تقع بين الحلم والكابوس. ألتقي بموتى، لكنهم يظهرون لي أحياء. الوطن يطرد النوم من عينيَّ، يجعلني أعيش ليلًا شبيهًا بليل امرئ القيس.

«ألتقي بالعديد من أصدقائي في هولندا وأوروبا وأمريكا. أشعر أن الوطن صار موجودًا في كل مكان. أحد الأصدقاء اكتشف أنني أضيع في شوارع لايدن. حين أخرج من الجامعة أضل طريقي! فقال لي زين العابدين فؤاد: «أنت، يا صديقي، لا تعيش في هولندا، أنت تسكن هنا فقط»!»

قال إنه يشترك مع أستاذ ألماني في جامعة لايدن في ورشة عمل يسمونها «بيبليودراما» نسبة إلى «الكتاب». في هذه الورشة، يحاول الأستاذ الألماني دراسة التأويل، ليس من خلال النص، بل من خلال التمثيل.

قرأ الرجل كتابي نقد الخطاب الديني، وقال إنه مهتم بنظريتي في التأويل، ودعاني إلى المشاركة في البيبليودراما. وهناك اكتشفت أن العلاقة بالنصوص ليست علاقة فكرية فقط، ولكنها جسدية أيضًا. قررنا العمل على قصة يونس من دون الرجوع إلى نصٍّ مكتوب. اخترتُ لنفسي دور بحار على السفينة، وكنت مهتمًّا أن أسأل النبي يونس لماذا كان غاضبًا على الله: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ (سورة ٢١ الأنبياء: ٨٧). سؤالي هو: لماذا يغاضب نبيٌّ ربَّه؟ ألا يُعَد هذا نوعًا من التمرد، خصوصًا أنك حين تقرأ القصة في التوراة (سفر يونان، ٤)، تكتشف أن يونس كان غاضبًا؛ لأن الله سيدمِّر القرية!

«بدأت السفينة تتحرك، ونبَّهوني إلى أنني يجب أن أركب السفينة قبل أن تبحر. ويومذاك اكتشفت أنني صرت بحارًا، أزور الموانئ، ولا مرساة لي سوى أسئلتي.»

الليل والنهار

قال نصر حامد أبو زيد إن المنفى قسمه نصفين: في النهار، أشعر أنني غريب، لكنني أداري غربتي بالعمل والتدريس والمناقشات. العمل هو وطني في النهار. أما الليل فتلك حكاية! الآن فهمت شعر امرئ القيس عن الليل. أنا لا أنام. بل أنام، لكنْ في شكل متقطع. أستيقظ كل ساعة، فأذهب إلى النافذة كي أرى إذا كان الضوءُ قد طلع. أنام في العادة مبكرًا. أحيانًا يغالبني النومُ في التاسعة مساء، وحين أدخل الفراش يبدأ كللُ الليل. أحيانًا أصرخ، أشتم، ولا أتذكر الأشياء إلا في شكل غائم. أنهض من السرير بعد

ساعة من النوم المرهق، لأكتشف أن الشمس لم تشرق، فأعود إلى النوم لساعة أخرى، وهكذا. أرى في نومي المتقطع أهلي الذين ماتوا: أبي وأمي وأختي، كما أرى عبد المحسن طه بدر. أستاذنا طه بدر يأتيني كثيرًا في المنام. هذا الرجل هو أحد أواخر الأكاديميين المحترمين في مصر. لو كان بدر حيًّا لما حصل الذي حصل. لو سمع بدر عبد الصبور شاهين يقرأ تقريره في لجنة الترقية لمنعه من إكماله. لكن جميع أعضاء اللجنة كانوا مرعوبين من تهمة الكفر. أتخيل أن بدرًا كان سيتخذ موقفًا آخر. وربما لهذا السبب يزورني أستاذي في ليلي المتقطع. مصر كلها تعرف مَن هو عبد الصبور شاهين: نصَّاب في هيئة عالِمٍ (كان مستشارًا لشركة «الريان» للأموال). والموضوع الأساسي هو موقفي ضد شركات الأموال، نقضي للفتوى التي قضت بوضع الأموال فيها.

والآن، أسأل: كيف حصل هذا كله؟ إنها بنية فاسدة، والفساد يحمي الفساد. عبد المحسن طه بدر كان أخلاقيًّا وصادقًا، كما كان قاسيًا معنا. هذا الرجل، في نظري، هو رمز الوطن الذي كان.

«ليلي مزيج من حنين وغضب وخوف، لكن النهار ملكي تمامًا. قلت مرة: «النهار ملكي، ولك الليل، أيها الوطن»!»

غضبي من الوطن لم يعجب الكثير من أصدقائي المصريين؛ لأنهم يتصورون أن الغضب مسألة شخصية، وهذا ليس صحيحًا. عندما أصدر شاهين كتابه (أبي آدم)، وحاول أصدقاؤه القدماء تطليقه من امرأته بتهمة الكفر، مثلما فعل هو بي، دافعتُ عنه، وقلت إنه الحريق، وكلنا يجب أن نقف في مواجهته ونطفئ النار. مواجهة الكتاب السيئ تكون بأن نكتب كتابًا جيدًا.

القضية، في نظري، ليست قضية شخصية. إنها قضية طفل تخلَّت عنه أمه. أنظر إلى مصر، التي هي أمي، وتدمع عيناي، وأقول: «بخاطرك يا مصر! أردتُ أن أخدمك، لكنك أنت التي لا تريدينني!»

لا بديل من الوطن!

عندما سألته عن تجربته الفكرية في المنفى، قال إنه لا يرى أفقًا في المنفى. على المنفيِّ أن يختار بين الاندماج في المجتمع الذي يعيش فيه الآن، أو أن يبقى في رحلة يومية إلى الوطن.

«اختياري الفردي هو أن أبقى في الوطن، وبذلك لا يكون المنفى سوى مكان إقامة. أنا لم أكتب بالإنجليزية أكثر مما كنت أكتب في مصر بهذه اللغة. فأنا أعي أن رسالتي هي باللغة العربية. رسالتي موجهة إلى بلادي. المنفى لا يمثل بديلًا؛ لأن المكان سوف يبقى عاملًا مهمًّا جدًّا. الوطن كان أولًا، قبل أن يكون معنًى أو رمزًا أو مغزًى. الوطن هو الأصدقاء والطلاب والقراء. لا، لا بديل من الوطن!»

المنفى سمح لي بأن أرى احتمالات تغيير على مستوى الإسلام. إن وجود مسلمين من جنسيات مختلفة في تجمعات كبيرة تبحث عن أسئلتها غير الموجودة في الوطن يسمح بتطوير ما يمكن أن نطلق عليه اسم فقه الأقلية. هذه أسئلة تنبع من هنا، وتطرح نفسها على العلماء في العالم الإسلامي. أستطيع القول إن الأقليات العربية والإسلامية في الغرب حققت إنجازًا على مستوى الفقه، ولم تنتقل إلى الثيولوجيا. وهذه هي المشكلة الحقيقية في الفكر الإسلامي.

«على مستوى آخر، تبدو الجاليات العربية كأنها لا تملك قضية سوى القضية الفلسطينية. ثم نكتشف أن أيَّ خطاب يأتي من الخارج يُعتبَر خيانة. الأقباط المصريون في الولايات المتحدة يشكلون قوة لا يستهان بها. مجموعة منهم كوَّنت منبرًا للدفاع عن المصريين، ونشرت ميثاقًا خاصًّا بالدفاع عن الحريات في مصر، مع التركيز على مشكلة الأقباط (التخفيف من مشكلة الأقباط والقول: إنها ليست موجودة، يصيبني بالخوف!) قلت: إن النص ممتاز، ولكن لماذا نجعل المنبر خاصًّا بالأقباط وحدهم؟ لماذا لا يكون منبرًا مصريًّا؟ وهكذا بدأنا التفكير في هذا الاتجاه، حين اقترح بعض الأصدقاء أن يصدر الميثاق من داخل مصر؛ لأن هناك شكوكًا حول كلِّ شيء يصدر في الخارج. ما هذا التمييز بين الداخل والخارج؟!»

«ربما كان أفضل مثال على ما أقول هو قضية سعد الدين إبراهيم. أنا لا أدافع عن الرجل، بل أقف ضد الاتهامات الباطلة، وأشعر أن هناك شيئًا قريبًا من التكفير عند المثقفين غير الإسلاميين.»

الوطن ليس مقبرة!

النظرة إلى الخارج مليئة بالشكوك، وعلى الشخص الذي وجد نفسه في المنفى أن يثبت كلَّ الوقت أنه ينتمي إلى وطنه. ما هذا؟!

«سألني أحد الدبلوماسيين، في إحدى محاضراتي هنا، في واشنطن: «هل صحيح، يا دكتور، أنك قلت في إحدى المقابلات إنك طلبت من زوجتك ألا تنقل جثتك إلى مصر

إذا متُّ في الخارج؟» قلت: «نعم، يا سيدي، هذا صحيح؛ لأن الأرض كلَّها هي أرض الله. أنتم استأتم مني لأنكم تعتقدون أن مصر هي مقبرة. لا، أيها السادة، مصر مقبرة الغزاة، لكنها ليست مقبرة المصريين. فحين أُمنع من العيش في مصر، فهل تعتقدون أن الأمور ستسوَّى حين أُدفَنُ فيها؟» هل تعلم ماذا جرى لنزار قباني؟ نعم، دفنوه في دمشق، لكنه عاش حياته كلَّها في المنفى، ثم أتى في لندن مَن حاول منع إدخال نعشه إلى الجامع من أجل الصلاة عليه! الوطن مقبرتنا حين يكون لنا، لكنه — للأسف — ليس كذلك.»

وعندما سألته عن شروطه للعودة إلى مصر، قال إنه محتاج إلى شكل من الاعتذار: «الشعب المصري كله عايز اعتذار من الحكومة، وليس أنا فقط.» قال: إنه مستعد للعودة، شرط أن تضعه جامعة القاهرة في لجنة لمناقشة شهادة دكتوراه أو ماجستير في اختصاصه؛ وهذا يعني اعترافًا بأنه أستاذ في الدراسات الإسلامية، لكن هذا لم يحصل إلى الآن.

إنها فلسطين!

في نهاية حديثنا، روى نصر حامد أبو زيد عن فلسطين. قال إنه شعر بتأثر شديد حين منحتْه جامعة لايدن كرسي Cleveraniga. فهو أول أستاذ غير هولندي يُمنَح هذا الكرسي تخليدًا لذكرى الأستاذ الذي وقف في وجه النازيين.

عندما صدر قرار من النازيين بفصل جميع الأساتذة اليهود من الجامعات، ألقى الأستاذ Cleveraniga محاضرة في جامعة لايدن بتاريخ ٢٦ تشرين الثاني ١٩٤٠م، أعلن فيها استهجانه القرار، داعيًا الطلاب إلى دوسه بأقدامهم. وبعد المحاضرة، جرت تظاهراتٌ في لايدن، وأُغلِقَت الجامعة؛ لأنها كانت الجامعة الوحيدة التي اعترضت على القرار، واعتُقِلَ الأستاذ. في العام ١٩٧٠م، تقرر إنشاء هذا الكرسي الذي يُمنَح كلَّ سنة لشخصية عامة في مجال الدفاع عن الحريات، وخصوصًا الحريات الدينية.

فوجئت في كانون الثاني ٢٠٠٠م بمنحي هذا الكرسي، فقرأت عن الرجل، وتماهيت مع مواقفه الإنسانية. بدأت بإعداد محاضرتي، وقررتُ الكتابة عن الرواية العربية، وكان في نيتي الكتابة عن ملحمة الحرافيش لنجيب محفوظ، التي أرى أنها كتابة ثانية لرواية أولاد حارتنا. ومع اقتراب موعد المحاضرة، اندلعت الانتفاضة في فلسطين. عند ذاك سألت

نفسي: «ماذا سيكون موقف الأستاذ الذي دافع عن اليهود في العام ١٩٤٠م؟ وماذا كان سيقول لو طُلِبَ منه أن يحاضر اليوم؟»

«إذ ذاك قررتُ ألا تكون محاضرتي عن الأدب، بل عن «مفهوم العدل في القرآن»، فبدأت محاضرتي بالقول: «إني فكرت في الكتابة عن مفهوم العدل في الإسلام، لكني وجدت صعوبة في التحدث عن موضوع العدل؛ لأن العدل يُقتَل اليوم في كلِّ مكان، وأنا أتكلم عن القتل اليومي للفلسطينيين، وجريمتهم كلها أنهم يريدون وطنًا ومدرسة. سوف أستعيد أمامكم ما قاله Cleveraniga عن النازي في هذه الجامعة في العام ١٩٤٠م: «عنف يستند إلى قوة عمياء.» إنها مخالفة واضحة للقانون الدولي. فلنضع هؤلاء تحت أقدامنا، ولننظر إلى الأعلى، لأني سآخذكم في رحلة إلى القرآن».»

قال نصر حامد أبو زيد: «قضيتنا، نحن المثقفين، هي الحرية والعقل والعدالة. من دون هذه المفاهيم، نفقد دورنا، ونتحول إلى شهود زور على زمننا.»

«ولكن لماذا رويت لي حكاية هذه المحاضرة؟» سألته.

«من أجل أن أقول عن العدالة. في منطقة تقاوم هذا الظلم الفادح الذي صنعته إسرائيل، لا نستطيع سوى أن نتمسك بالعدالة كقيمة أخلاقية وسياسية وسلوكية. من أجل هذا أخبرتك حكاية المحاضرة. متى نعي أننا نتعرض لظلم فادح، وأن علينا مقاومته، ليس من أجلنا فقط، بل من أجل الدفاع عن حقِّ الإنسان، في كلِّ مكان وزمان، في العدالة.»

ومصر؟

«ومصر؟» سألته.

سألته عن مصر كي نستعيد بداية الحوار، وكي أسمع منه كيف طُلِبَ منه أن ينطق بالشهادتين في المحكمة. لكن نصر حامد أبو زيد رفض الخضوع ورفض أن يسمح للمحتسبين، الذين يجسِّدون لحظة الانحطاط في الثقافة العربية بابتزازه. فمناقشة كتاباته العقلانية لا تتم في أروقة المحاكم، ولا في منابر مجموعة من الجهلة الذين لا يعلمون أنهم، بدفعهم الثقافة العربية إلى هاوية الجمود، يصنعون من الثقافة والدين صنمًا جامدًا، ليس سوى الوجه الآخر للاستشراق.

قال نصر حامد أبو زيد إن الثقافة العربية حية؛ لأننا نصنعها.

قال إن المنفى لا يخيفه؛ لأن الكلمة أقوى من الحدود والشرطة والقمع والانحطاط!

(٥) المقاومة هي العلامة الوحيدة الباقية على أننا لم نمت

محمد حربي:[٥] قبل أن تقرأ، في العام ١٩٩١م أجريت معه حوارًا مطولًا قلت فيه: تذكروا هذا الاسم جيدًا لأنه لرجل خطير وهو خطير فقط لأنه يفكر، ويبدو أن السلطات الفكرية والدينية صدقت نبوءتي بحرفيتها ولم تقم بتأويلها، فتعاملت مع الرجل باعتباره خطرًا على السلم الأهلي والمناخ الديني، وطاردته عقليًّا وراقبت منه حتى النخاع.

كل قفا وراءه عينان تخرقان ظلمة النخاع،
تسألان عن هواجس الهوية.

كما صرخ عفيفي مطر في قصيدته الشهيرة سهرة الأشباح.

دارت دورة الزمن وتعرض الرجل لمحنة التكفير والاتهام بالردة، ولم يقف الأمر عند أسوار الجامعة كما كان واجبًا أن يقف، بل امتد إلى ساحات المحاكم قبل أن يغادرها إلى قضبان وأعمدة الصحف التى حولت الرجل إلى قضية رأي عام، لم يستوعب النقاش حول أمور لا يفهمها، فارتكن كل إلى ما يريد وصارت قضية نصر حامد أبو زيد رمزًا على التباس الوعي وانقسام الذهن المصري والعربي في إطار سور كبير يسمونه اختصارًا الوطن، وبعد أزمة التكفير والتطليق القسري للزوجة بحكم محكمة — وهو ما لم يتم في الواقع — هاجر الرجل باجتهاده — الذي قد نختلف معه أو نتفق — إلى هولندا حيث مارس التدريس الذي حُرم منه في جامعته الأم القاهرة.

كما مارس الاجتهاد في القراءة للنص القرآني والواقع الفكري سياسيًّا ودينيًّا.

ورغم غيابه عن عالمنا العربي إلا أن الرجل تحول إلى رمز على غلبة الأيديولوجيا الدينية المتشددة على الوعي المعرفي «الإبستمولوجي» بات مطروحًا أكثر في المشهد الثقافي، ربما لأنه لم ينقطع عن الاجتهاد أو لأننا لم نوقف آلة التكفير بعد.

أنا هنا لا أحاور نصر حامد أبو زيد المفكر المصري المعروف حول مفهوم النص أو نقد الفكر الديني «مشروعه الأساسي»، بل أحاور الواقع السياسي العربي في تماسه مع الأصولية الأكبر في العالم «أمريكا عبر قراءته لصعود الدين وهبوط الديموقراطية في العصر الإمبراطوري الأمريكي»، ولذلك لن يعنيني كثيرًا أن أتوقف لأبرئ الرجل فهو

[٥] جريدة العربي الناصرية المصرية، عدد ١١٢٩ و١١٣٠.

عندي — دون أن أتورط في الإدلاء بآراء فقهية — مجتهد له أجران إن أصاب وله أجر الاجتهاد إن أخطأ كما علمنا تراثنا العظيم، ذلك التراث الذي أنفق نصر أبو زيد عمره يقرؤه ويفنده وأفادتنا قراءته حتى ولو كانت خاطئة؛ لأن إعادة تقليب تربة التراث وحرثها من جديد ثورة بحد ذاتها.

في الحوار يقترب أبو زيد ذو الحس النقدي من ملامح أولية للمشروع الإمبراطوري الأمريكي ذي النزعة الأصولية والعنصرية في آنٍ، ويرى أن تجديد الخطاب الديني مطلوب حتى في أمريكا ولكن التجديد والتغيير لن يتم إلا بفعل مقاومة الدول والمجتمعات المتضررة من النزوع الإمبراطوري الأمريكي.

بين حوار ١٩٩١م وحوار ٢٠٠٦م جرت في نهر الحياة أنهار كثيرة، وأنت لا تنزل النهر مرتين، كما أخبرنا هرقليطس قديمًا، ولكني كنت أحاور المنهج النقدي ذاته والرجل النقدي نفسه بعد أن أكسبته المحنة والغربة آفاقًا أوسع للتجربة وصلابة أكبر للمقاومة.

اللافت أن نصر حامد أبو زيد يرى في حسن نصر الله نموذجًا رفيعًا للمقاومة ليس بفعل الصمود فقط، بل لأنه يقدم نموذجًا للثائر الوطني وجيفارا المسلم الذي يتمثل القيم الإنسانية الرفيعة النبيلة، فنصر الله أو حزب الله لم يتورط في الكذب، ولم يطلق رصاصة واحدة ضد مسلم أو عربي في لبنان أو المنطقة.

ويرى المفكر العربي أن العرب إن كانوا يكرهون البيت الأبيض والبنتاجون بحسب ما ذكر استطلاع للرأي أجرته مؤسسة زغبي لاستطلاعات الرأي فإنهم يكرهون السلطة في أمريكا بينما يحبون هوليوود، ربما لأنها مؤسسة أكبر من أمريكا؛ لأن الولايات المتحدة ليس لديها بحسب رأيه ما تقدمه العالم ثقافيًّا وحضاريًّا، ومن هنا تسعى — فاشلة — لكي تصبح «إمبراطورة وحيدة للعالم»، وهذا مشروع فاشل تمامًا.

ويرى نصر أبو زيد أن قوى المقاومة في العالم هي وحدها القادرة على تخليص الخطاب الأمريكي من عنصريته مستبعدًا أن يتم تجديد هذا الخطاب من داخل أمريكا.

وكشف في الحوار عن قصته مع أمريكا التي درس فيها ورفض البقاء بها بعد زيارته العلمية، ثم رفض زيارتها أو بالأحرى قاطعها بعد أحداث ١١ سبتمبر بسبب الإهانات التي تحدث للمسلمين، مع اعترافه بأن حادث سبتمبر جريمة قتل مرفوضة مثلما جرائم القاعدة التي تقتل على الهوية.

في منتصف عقد السبعينيات قال الرئيس المصري الراحل أنور السادات إن ٩٩٪ من أوراق اللعبة في يد الولايات المتحدة … هل تراه كان مصيبًا في رؤيته للواقع الأمريكي

... وخاصة الآن بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وسيطرة أمريكا على المسرح السياسي العالمي؟

نصر أبو زيد: نعم، كان الرئيس مصيبًا من حيث وصفه للواقع، لكن علينا أن نميز بين وصف الواقع، واقع القوى الدولية وتوازناتها مع العرب أو ضد العرب. وبين محاولة تغيير هذا الواقع بكل وسائل التغيير الممكنة والمتاحة، حين أعلن الرئيس السادات ذلك كان يعلن رسالة أخرى، فحواها أن علينا تسليم كل «الأوراق» للولايات المتحدة وأن نعتمد عليها اعتمادًا مطلقًا في كل شيء يخص القضايا العربية من ناحية الصراع العربي الإسرائيلي. هذه جهة، أما الجهة الأخرى وهي ليست معزولة عن الجهة الأولى فهو التوجه الاجتماعي الاقتصادي من «الاشتراكية» إلى «الانفتاح الاقتصادي»، وهو توجه يستبدل القِبلة الأمريكية الرأسمالية بالقِبلة السوفيتية الاشتراكية. التحول إذن لم يكن سياسيًّا فقط ويرتبط بحل مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي، بل كان تحولًا استراتيجيًّا كاملًا داخليًّا وخارجيًّا. من هنا لم يكن الإعلان مجرد إعلان، بل كان قبولًا وتسليمًا.

محمد حربي: منذ منتصف عقد السبعينيات تمارس معظم الأنظمة العربية سياسة صداقة مع الولايات المتحدة، ولكن الشعوب العربية تنظر — في معظمها — إلى الولايات المتحدة باعتبارها عدوًّا. كيف تقرأ هذا التناقض العربي، وهل هو تناقض بين الحكومات والشعوب أم أن الشعوب العربية أكثر وعيًا من حكوماتها؟

نصر أبو زيد: الشعوب تدرك بالفطرة، رغم كل محاولات التزييف والتعتيم وغسل المخ التعليمي والإعلامي، أعداءها الاستراتيجيين. أما الحكومات — وهي حكومات غير معبرة عن شعوبها؛ لأنها لم تأتِ بانتخابات حرة مباشرة — فهي تمثل مصالح طبقة أو فئة أو أسرة، وتتوجه إلى القبلة التي تتحقق من خلالها هذه المصالح، مهما كان هذا التوجه ضارًّا بمصالح الشعوب، أو بالأحرى بمصالح الفئات المنتجة. انظر للموقف الآن — أعني موقف الشعوب وموقف الحكومات — من الحرب الدائرة في لبنان؛ حيث تحاول «إسرائيل» تدمير لبنان كله بدعاوى تدرك الشعوب لا الحكومات زيفها. الحكومات العربية والولايات المتحدة وحلفاؤها معنيون بوقف كل أنواع المقاومة في فلسطين وفي لبنان. بالنسبة لهم فالفرصة متاحة الآن. بالنسبة للشعوب لا بديل عن المقاومة، إنها العلامة الوحيدة الباقية على أن الشعوب لم تمت.

محمد حربي: كشف استطلاع أجرته مؤسسة زغبي في خمس دول عربية أن الشباب العربي يكره البيت الأبيض والبنتاجون أو السلطة، ولكنهم يحبون الثقافة الأمريكية وخاصة هوليوود. كيف تفسر هذا التناقض؟

نصر أبو زيد: إذا صحت نتائج هذا الاستطلاع، فإن كراهية البنتاجون والبيت الأبيض هي كراهية للسلطة التي تسعى للسيطرة على الشعوب من أجل مزيد من القوة العسكرية والاقتصادية. لاحظ أن الضربات التي وجهتها القاعدة انصبت على الرموز الاقتصادية برجي التجارة، والعسكرية البنتاجون، والسياسية البيت الأبيض. هوليوود هي مدينة السينما، الفن السابع كما يقولون، فهي رمز مغاير نوعًا ما. ثم إن هوليوود ليست مؤسسة أمريكية، إنها مركز للفن يستقطب الفنانين، ممثلين ومخرجين وكتَّابًا ومصورين، من كل أنحاء العالم. إنني أقدر هذا التميز الراقي عند الشعوب العربية بين مركز «الفن» وبين مراكز القوة والسيطرة والغطرسة.

محمد حربي: هل ترى أن سطوة البنتاجون (نموذج القوة) على مقدرات السياسة الأمريكية عبر صقور الإدارة مثل «رامسفيلد» أضعف إمكانيات الولايات المتحدة في فرض (قوة النموذج)، (أو القوة الناعمة بحسب تعبير جوزيف ناي) التي تمتلكها بفضل ثقافتها وفنونها وأسلوب حياتها المتعدد والحيوي في المأكل والملبس وغيره؟ وهل ترى أن سطوة العسكر تفسد صوت الولايات المتحدة التي كانت تمثل حلمًا للكثيرين، وخاصة في عالمنا العربي؟

نصر أبو زيد: أي نظام إمبراطوري والولايات المتحدة تسعى لتكون الإمبراطورية الوحيدة في العالم، هو نظام خاسر في القرن الواحد العشرين. الولايات المتحدة ليس لديها ثقافيًّا وحضاريًّا جديد ما تقدمه للعالم، إنها تمثل ثقافة «الاستهلاك والإشباع» على مستويات كثيرة، ورصيدها الفكري والفني، وكذلك العلمي والتقني، نابع من ثراء قادر على شراء العقول. قارن ذلك بالإمبراطوريات السابقة التي اعتمدت في بناء نهضتها على ما ينتجه الآخرون، سواء الذين تم استعبادهم أو الذين تم شراؤهم بالمرتبات المغرية والتسهيلات الجذابة، إمبراطورية الفرس والرومان ثم أخيرًا العثمانيين. انتهت الإمبراطوريات واحتفظت الدويلات المستعمرة بالتراث الثقافي والحضاري. الولايات المتحدة أقوى وأغنى دولة في العالم الآن، لكن ليس لديها ما تقدمه للحضارة الإنسانية. من هنا السعي الفاشل لبناء إمبراطورية، وهو فاشل؛ لأن التاريخ تجاوز عصر الإمبراطوريات. لاحظ مقاومة «كوريا الجنوبية» لفرض أي عقوبات على «كوريا الشمالية»، شقيقتها، أليس كذلك؟ ولاحظ محاولة الشعوب الآسيوية للالتحام والتجمع، وحده العالم العربي سلم أوراقه كاملة، لكنها الأنظمة وليست الشعوب.

محمد حربي: كيف تقرأ كباحث مهتم بالأديان صعود الأصولية الدينية في الولايات المتحدة؟ وهل ترى كما يذهب بعض الباحثين إلى أن هذا الصعود طارئ يرتبط بصعود

تيار المحافظين الجدد منذ عقد الثمانينيات، أم أنه جوهر أصيل في الثقافة الأمريكية التي ينادي دستورها بالفصل بين الدين والدولة ويؤكد واقعها أن الفصل التام بين ما هو سياسي وما هو ديني أمر صعب؟

نصر أبو زيد: صعود الأصولية الدينية في الولايات المتحدة جزء من صعود الأصوليات في العالم كله، وما نراه من صراع في العالم اليوم ليس إلا صراع أصوليات، تحليل الخطاب السياسي الأمريكي ومقارنته بخطاب «القاعدة» يكشف عن علاقات بنيوية وسمانتيكية (دلالية) عديدة. إن المهاجرين الأوائل كانوا في الغالب من البروتستانت المتطهرين الهاربين من الاضطهاد. أرادوا أن يقيموا مملكة الله، وهي المملكة التى لا مكان فيها لغير المسيحيين. من هنا يجب أن نفهم تاريخ المذابح التي ارتُكبت ضد السكان الأصليين، والتي ارتُكبت ضد الزنوج، الذين اختطف أسلافهم من قراهم في أفريقيا في وقائع أصبحت موثقة تاريخيًّا.

كان الفصل بين الدين والدولة محاولة لتجنب المذابح بين البروتستانت والكاثوليك، لاحظ أن اكتشاف أمريكا تم من جانب الكاثوليك، لكن أغلبية الكنائس في أمريكا الآن كنائس بروتستانتية. الفصل إذن فصل سياسي في حده الأدنى، لكن حتى الآن لم يعتل الرئاسة في أمريكا رئيس ذو خلفية كاثوليكية، باستثناء جون كيندي في الستينيات، والذي تم اغتياله لأسباب ما زالت مجهولة. هل هذا مصادفة؟ من هنا تجد العلاقة بين الدين والسياسة قائمة، بل إن التعليم الديني ومدارس الأحد مزدهرة في ولايات عديدة في أمريكا. هذا بالإضافة إلى أن نظام الفيدرالية يسمح بتعدد أنظمة التعليم، لهذا لم تجد نظرية النشوء والارتقاء — لداروين — قبولًا في بعض الولايات، وما زال الجدل الديني حولها قائمًا.

ليس معنى ذلك القول بأن «الأصولية» جوهر أصيل في الثقافة الأمريكية، ومن جهة أخرى يصعب الحديث عن ثقافة أمريكية واحدة، بل ثقافات لها أصول أوروبية وآسيوية عديدة، إلى جانب تأثيرات لاتينية — أي من أمريكا اللاتينية — فأمريكا جغرافيًّا قارة وليست بلدًا، وهي سكانيًّا خليط من أصول إثنية وعرقية عديدة، ومن المستحيل، من ثَم أن نتحدث عن عناصر ثقافية تجمع كل هذا. إن فخر أمريكا أنها بوتقة انصهار للأجناس والسلالات والثقافات. الزعم الآن بوجود نمط حياة أمريكية يراد فرضه على العالم هو زعم يختصر الثقافة في بعض تعبيراتها السياسية والاقتصادية.

محمد حربي: هل ترى أن تحالف المحافظين الجدد واليمين المتطرف في أمريكا مرشح للاستمرار في السيطرة على المشهد الفكري والسياسي الأمريكي على الرغم من تردي الأوضاع في العراق؟ وما هي أسباب استمراره؟

نصر أبو زيد: كلما ازداد تورط الأمريكي ازداد تطرفًا. لا أريد أن أستشهد بالماضي — التورط في فيتنام — ولكن اللحظة الراهنة تشهد على ذلك. التورط في العراق، الذي صار بالفعل مستنقعًا لأمريكا، يؤدي إلى مزيد من التورط الآن مع إسرائيل في لبنان. الهدف المعلن حزب الله، والأهداف الحقيقية غير خافية على أحد، ولا هم يخبئونها. الأمم المتحدة رهينة بالكامل الآن للفيتو الأمريكي. الآن الفيتو الأمريكي هو وحده الذي يعمل رغم أن هناك أطرافًا أخرى تتمتع بنفس الحق. أوروبا والاتحاد الأوروبي عسكريًّا في حوزة أمريكا. وأخيرًا الأنظمة العربية في حذاء أمريكا. لماذا نتصور أن تحالف اليمين المتطرف والمحافظين يسقط؟

محمد حربي: يذهب باحثون كثيرون إلى أن الولايات المتحدة استبدلت الإسلام كعدو بالشيوعية، كيف تقرأ هذا العداء الأمريكي للإسلام؟ وهل ينطلق من أسس أصولية بسبب المحافظين الجدد ذوي الرؤى الرسالية، أم ينطلق من أسباب سياسية نظرًا لانتشار الإسلام في الشرق الأوسط خزانة النفط العالمية؟

نصر أبو زيد: أعتقد أن هذا طرح لاهوتي، يجب أن نحذر منه، للصراع. لا الولايات المتحدة تعادي الإسلام كدين (هناك ملايين من المسلمين يعيشون في الولايات المتحدة، ولهم مؤسساتهم ومساجدهم وممثلون لدى الحكومة) ولا القاعدة ستقضي على الولايات المتحدة. الإمبراطورية الجديدة تريد لاهوتها الخاص، شأن كل الإمبراطوريات القديمة؛ هذا اللاهوت بدأه فرنسيس فوكوياما ١٩٩٢م بنظرية نهاية التاريخ (البشارة الدينية بنهاية العالم القديم وميلاد عالم جديد هو عالم المؤمنين، سمة في بداية كل الأديان) وطورها صامويل هنتنجتون عام ١٩٩٣م بـ «صدام الحضارات،» وهي عبارة أول من صكها برنارد لويس عام ١٩٥٨م، ثم أعاد الحديث عنها عام ١٩٩٢م.

هذا هو اللاهوت الأمريكي البشارة بالحياة الجديدة، لكنه لاهوت له تعبير أكثر تخفيًا وسحرًا هو لاهوت «العولمة». وأي تحليل لخطاب «العلمنة الاقتصادي» يكشف عن وجود إله لا يُعصى ولا يقهر، عذابه شديد، وانتقامه من العصاة أشد، ذلك هو «السوق». مجاهدو هذا الإله هم الأمريكان، أو بالأحرى الإدارة الأمريكية التي حباها إله العولمة بكل القوة اللازمة. لا يجب علينا أن ننساق وراء هذا المنطق اللاهوتي وننسى ما

وراءه، إرادة الهيمنة والسيطرة. إذا ابتلعنا الطعم — العداء للإسلام — فسنتصدى لهم بلاهوتنا، سلاح الضعفاء. لكن المأساة تكون أنكى حين يوجه سلاح اللاهوت هذا للداخل فيكون ناجعًا في التدمير والخراب.

محمد حربي: هل ترى أن هناك عداءً حقيقيًّا بين الإسلام والحداثة يستدعي هذا الخوف من الإسلام الذي عبر عنه جون اسبوزيتو في كتابه «التهديد الإسلامي حقيقة أم خرافة»؟ وهل يمكن اعتبار الولايات المتحدة ممثلة الحداثة الغربية؟ أم أنها مرحلة انتقالية بين الإمبريالية وإمبراطورية العولمة إذا استعرنا لغة أنطونيو نيجري في كتابه «الإمبراطورية»؟

نصر أبو زيد: معادلة لا معنى لها حين نضع الإسلام هكذا بلا تحديد تاريخي أو جغرافي أو ثقافي، إزاء الحداثة دون تحديد أيضًا. الإسلام عايش أنظمة عديدة من قبلية في القرن السابع، إلى إمبراطورية حتى بداية القرن العشرين ثم تعايش مع الدولة القومية، وما يزال حيًّا حتى الآن في سياقات وبيئات جغرافية وثقافية متباينة. الإسلام الآن حاضر في أوروبا وأمريكا. وحين نتحدث عن الإسلام يجب أن ندرك أننا نتحدث عن المؤمنين بهذا الدين، أي عن الفاعلين الاجتماعيين. حين نقول الإسلام في أوروبا فلا معنى للعبارة إلا أن تكون المسلمون في أوروبا أو في الغرب أو في الشرق الأوسط أو في آسيا أو في أفريقيا ... إلخ. بعض المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة تتعثر خطاها في طريق التنمية والتحديث والحداثة. لماذا؟ هل نبحث عن العلة في الدين ذاته، أم نبحث عن مشكلات الفاعلين الاجتماعيين، عن النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي على أساسه يرتبون حياتهم، وعلى أساس ترتيب هذه الحياة تتحدد ثقافتهم، وعلى أساس ذلك كله يتحدد في وعيهم معنًى، أو معاني، الدين الذي يؤمنون به؟ مشكلة العالم الإسلامي أو العربي مع الحداثة ليست مشكلة دينية لاهوتية.

محمد حربي: كيف تقرأ الاستشراق الأمريكي المعني بدراسة الإسلام والتخويف منه في إطار نظرية إدوارد سعيد، وخاصة عند الباحث المعروف برنارد لويس؟

نصر أبو زيد: برنارد لويس وأمثاله باحثون باعوا أنفسهم للشيطان. هذا يحدث في كل بلدان العالم، حين يتحول العالم والباحث والمثقف إلى أداة. هو — أي برنارد لويس — في الأخير مؤرخ متخصص في تاريخ الإمبراطورية العثمانية، لكنه يقرأ تاريخ الإسلام في الحروب والمعارك والمواقع مع البيزنطيين وحصار فيينا ... إلخ. وهو وكثيرون مثله ما زالوا يعيشون التاريخ وكأنه ما زال ماثلًا، تمامًا كما يقرأ البعض عندنا تاريخ الاستعمار باعتباره تواصلًا مع الصليبية، (حروب الفرنجة كما كان المؤرخ العربي

يطلق عليها). على المستوى الشخصي هو شخص فضيحة، الذين حضروا ندوة «حوار الثقافات: هل هي ممكنة» في الرباط عام ٢٠٠٣م واستمعوا إلى كلمته التي تعمد فيها أن يهين اسم إدوارد سعيد دون أن يذكر اسمه، وكانت الندوة كلها مهداة إلى اسم إدوارد سعيد ثم مغادرته القاعة مباشرة بعد إلقاء كلمته وقبل أن تنتهي الجلسة، الذين شهدوا ذلك يدركون الفضيحة التي اسمها برنارد لويس. فقدان النزاهة والشرف العلمي كارثة تخلع عن العالِم إنسانيته مهما بلغ علمه. هذا هو برنارد لويس وهو نموذج له أشباه في كل مكان لا في أمريكا وحدها.

محمد حربي: كيف ترى ١١ سبتمبر؟ وهل هو جريمة إرهابية؟ أم انتفاضة ضد سطوة الولايات المتحدة كما يذهب كثير من الباحثين من أمثال تشومسكي ووليام بلوم؟ وكيف تقرأ رد فعل أمريكا العنيف ضد أفغانستان والعراق؟

نصر أبو زيد: ١١ سبتمبر جريمة أيًّا كانت الأسباب والدوافع، جريمة قتل راح ضحيتها آلاف الأبرياء، وجرائم القاعدة هي القتل على الهوية لا في أمريكا فقط، بل في العراق كذلك. هناك تمييز يجب أن يكون واضحًا بين الجرائم الإرهابية وبين المقاومة المشروعة. رد فعل أمريكا هو الرد على جريمة بجرائم. القضاء على الإرهاب بوصفه جريمة كان يتطلب استراتيجية أخرى تمامًا غير قتل المدنيين واحتلال البلدان. المخطط الأمريكي للسيطرة على منابع النفط وعلى خطوط انتقاله كان مخططًا معروفًا منذ حربي الخليج الأولى والثانية. الجريمة لا تبرر الجريمة، لكن الجرائم التي ترتكبها الدول جرائم أشنع.

محمد حربي: من خسر المعركة برأيك، في ١١ سبتمبر الإرهاب الذي انتشر بعدها وطال مدنًا أكثر مثل مدريد ولندن وشرم الشيخ. أم أمريكا التي أصدرت قوانين تقيد الحريات وتقلص من حدود الخصوصية، وكيف يمكن مواجهة الإرهاب قبل أن نحدده بدقة؟ ولماذا خسرت أمريكا معركتها مع الإرهاب؟

نصر أبو زيد: الذي يخسر كل يوم هم المواطنون الأبرياء في كل مكان: لندن، مدريد، وشرم الشيخ، والرياض، لا فرق. تقييد الحريات وتقييد حدود الخصوصية ليس خسارة لأي نظام، بل هو وبال على المواطنين. التضحية بالحرية من أجل الأمان هي أكذوبة أنظمتنا التي صارت الآن أكذوبة الغرب. لم يعد هناك فارق كبير بين الغرب والشرق. مواجهة الإرهاب لا تبدأ إلا بإزالة أسبابه، لا نتحدث الآن عن أسبابه الأساسية، غياب الحريات في المجتمعات العربية. ولا يجب أن ننسى أن الإرهاب بدأ هنا عندنا في مصر أولًا، ثم انتشر في العالمين العربي والإسلامي قبل أن تحمله رياح العولمة إلى كل

مكان. الآن يعيد الإرهاب تصدير نفسه لعقول الشباب المحبط في كل مكان حين يتحدث عن فلسطين وأفغانستان والعراق، وهي مشكلات حقيقية آن للعالم أن يحاول جادًّا حلها. نعود الآن إلى ما يحدث في لبنان من دمار شامل، والعالم ليس فقط صامتًا، بل يبدو شامتًا ومحبذًا على أساس أنها حرب ضد الإرهاب، وهي الجريمة الكبرى التي ما يزال العالم يرتكبها: الخلط العمدي الماكر والزائف بين المقاومة والإرهاب.

محمد حربي: في جوانتانامو، وأبو غريب، كما كشف سيمور هيرش، مارس «الأمريكي» عنفًا نفسيًّا وجسديًّا ضد الآخر، يذكرنا بالعنف الذي مارسه منذ البداية ضد الهندي الأحمر، وضد السود في مراحل العنصرية، كيف تقرأ التاريخ الأمريكي والعنف ضد الآخر؟

نصر أبو زيد: تحدثت قبل ذلك عن التاريخ، ولا أريد أن أكرر ما قلت، ولا أريد أيضًا أن أقع في التعميم، فأنسب ذلك العنف إلى الثقافة الأمريكية، التي سبق أن بينت أنها نسيج متعدد من ثقافات أوروبية وغير أوروبية. العنف مارسه جنود تمرينهم الوحيد هو «القتل» لا الاحتلال، القتل والقتل فقط. هذا الجندي ماذا تتوقع منه حين تسند إليه وظيفة السجان، وهي وظيفة لم يتمرن عليها. الأهم من ذلك أن المواطن الأمريكي بصفة عامة قد تربى على أن «أمريكا» هي العالم، ومدينته هي قلب العالم. العالم لا وجود له في العقل الأمريكي المتوسط، فالأخبار المحلية لها دائمًا الصدارة. كان هذا يزعجني طول … وقد تعودت على تربية تهتم بشئون العالم؛ لأن الشئون الداخلية مرتبطة بهذا العالم. حين قامت الثورة الإيرانية ونجحت في طرد الشاه، كان الطلاب وبعض الأساتذة في الجامعة غير قادرين على التمييز بين الإيرانيين والعرب. العنف جزء من ثقافة الكاوبوي، الخلافات لا تحل بالتفاوض بل بالقوة حتى بين الأشقاء. تذكر حين أنتجت هوليوود الجزء الأول من «رامبو»، ماذا كان تعليق الرئيس ريجان بعد أن شاهده — وهو كان ممثلًا على أي حال — قال: هذه هي الطريقة. هذه ذهنية المواطن الأمريكي.

محمد حربي: قلت في إحدى محاضراتك في هولندا أن الغرب عرف كيف يحل مشكلة الاختلاف في الرأي أما نحن ففشلنا. هل ترى ذلك أمرًا حقيقيًّا، خاصة أن أمريكا تفرض آراءها ورؤاها بالقوة ولا تقبل بالاختلاف «من ليس معنا فهو ضدنا» كما حدث مع غزو العراق بحجة وجود أسلحة دمار شامل؟

نصر أبو زيد: كنت أتحدث عن «الديمقراطية» كمؤسسة حضارية للتعامل مع الخلافات والاختلافات السياسية داخل كل دولة. وحين تعرضت أوروبا لخطر النازية

توحدت كلها في وجهها. لم يستطع العرب أن يفعلوا ذلك حين اعتدى النظام العراقي على الكويت واحتلها. السبب ببساطة أن الديمقراطية لم تكن قد تأسست، فكيف يحارب الطغاة طاغية مثلهم إلا إذا كانوا واثقين من النصر، ولم يكن في القيادات العربية من هو قادر على ذلك.

الغرب في تعامله مع العالم غير الغربي، قصة أخرى، لا ديمقراطية ولا حقوق، إلا إذا كان هذا العالم غير الغربي يمتلك قوة ذاتية. هذا كله انتهى بعد أن سلم السادات الأوراق كلها إلى أمريكا. لاحظ أن أمريكا — بكل جبروتها وسلطانها — غير قادرة على تنفيذ نفس السياسة ضد كوريا الشمالية ولا ضد إيران حتى الآن. لا تلم قوة الآخر، بل ضع اللوم كله على ضعفك. الديمقراطية الغربية لم يؤسسها للغرب الغرباء، بل هم تحاربوا حتى تعبوا من الحروب وقرروا أن يحلوا خلافاتهم واختلافاتهم بهذه الوسيلة. إذا أردت نموذجًا للديمقراطية الناجحة والأخرى الخائبة فهي أشبه بإشارات المرور وقانون المرور، الذي تفرض قوانين السلامة على الجميع طاعته. انظر لحالة المرور في شوارعنا وحدثني عن مصير الديمقراطية.

هذا هو الخطاب العنصري بامتياز، الخطاب الذي يناسب عقلية المحافظين الجدد. لكن ما يجهله هنتنجتون، أو بالأحرى يتجاهله، أن أمريكا آخر بلد يمكن فيه ادعاء نقاء السلالة والعنصر، وهو أمر لا يمكن ادعاؤه في أي مكان في العالم اليوم. في حالة أمريكا: أين هذا الجنس؟ إنه مشابه للادعاءات الإسرائيلية بقومية يهودية أو إثنية يهودية، إنها الأساطير. لسنا إزاء صدام حضارات ولا صراع أديان، هذا هو الغطاء الأيديولوجي؛ فالصراع صراع إرادات وصراع قوة.

الجزء الثاني والأخير من تفاصيل ما دار خلال الحوار

محمد حربي: كيف تقرأ سيرة الرئيس الأمريكي جورج بوش كنموذج لزعيم، يراه الكثير من الكتاب يشبه زعماء العالم الثالث الذين يعتمدون على أو يوظفون الدين كورقة أساسية في السياسة؟ وهل تحتاج أمريكا إلى تجديد لخطابها الديني، إذا استعرت تعبيرك الشهير في الكتاب الذي يحمل الاسم نفسه؟

نصر أبو زيد: الخطاب الديني في كل مكان يحتاج لتجديد مستمر؛ فعملية التجديد ليست جراحة تجميل، بل هي صيرورة. تحتاج أمريكا أكثر من أي شيء آخر إلى أن تواجهها إرادات قوية أخرى فتهزم نعرتها العنصرية الكاذبة. أمريكا هُزمت في فيتنام،

وحزب الله هزمها في لبنان عدة مرات، ونرجو أن تهزم مع إسرائيل هذه المرة أيضًا. نضال الشعوب لا يُقهَر، ولكن السؤال هو: كيف تستعيد الشعوب قدرتها على هزيمة الطغاة. ما سيجدد الخطاب السياسي الأمريكي ويصلحه، ويصالح أمريكا مع العالم، هو قوى المقاومة في العالم، وليس أمريكا نفسها. في هذا السياق لا ننسى هؤلاء المفكرين الأمريكيين الكثيرين الذين ينقدون النظام ويشهرون فضائحه الداخلية والخارجية.

محمد حربي: إذا خيرت مثلًا — وهذا خيار افتراضي — بين بوش وابن لادن فمن تختار؟ ولماذا؟ أم أنك سترفضهما معا؟ ولماذا أيضًا؟

نصر أبو زيد: أرفض كليهما بلا تردد. نحن الآن نعيش في عالم يحدد مجال الاختيارات بطريقة شبه قهرية واضطرارية، ولا يمكن أن يسمى هذا «اختيارًا» بالمعنى الحقيقي للاختيار. ربما الاختيار الحقيقي هو «المقاومة» الفكرية والثقافية والسياسية، وأحيانًا المقاومة المسلحة. اختيار الفلسطينيين واللبنانيين — اختيار المقاومة — هو الاختيار الوحيد الصحيح المتاح ضد بوش وابن لادن. كلاهما شر لا بد من التصدي له ومقاومته.

محمد حربي: كيف تنظر إلى تجربة حزب الله في لبنان وهل نجح حسن نصر الله في تقديم صورة الثوري المسلم «جيفارا إسلامي» إن صح التعبير؟ وهل يمكن أن تمثل تجربته إلى ... مصالحة تاريخية بين السنة والشيعة أم أن المشروع الأمريكي الإسرائيلي في المنطقة لن يسمح بمثل هذه المصالحة إذا قرأنا الدرس العراقي جيدًا؟ أنا هنا لا أنطلق من نظرية مؤامرة بل من قراءة لأبجديات المسرح العالمي رغم أنه مسرح في حالة ميوعة.

نصر أبو زيد: قراءتك صحيحة إلى حد كبير، فالمشروع الأمريكي الإسرائيلي يريد تقسيم المنطقة إلى مجتمعات طائفية كما حدث في العراق، يراد مثل ذلك في لبنان. وهذا هو الهدف من الحرب القائمة الآن. أعلنت وزيرة الخارجية الأمريكية بوضوح أن الوقت صار ملائمًا لشرق أوسط جديد. أما تجربة حزب الله فهي تجربة المقاومة بامتياز. منذ نشأته في الثمانينيات لم يقتل مدنيًّا إسرائيليًّا واحدًا، ولم يوجه سلاحه ضد أي عربي، لبناني أو غير لبناني. أن تكون صورة «حسن نصر الله» المرفوعة الآن في كل مكان عاكسة لصورة المناضل جيفارا، فهذا رمزيًّا صحيح. أعتقد أن المقاومة، في فلسطين ولبنان، هي الرد الناجز على تردي الموقف العربي الرسمي. المقاومة تمثل تعرية للتخاذل الرسمي، ومن هنا حرص كل الأطراف — أمريكا وإسرائيل وأوروبا وبعض الأنظمة العربية —

على القضاء عليها. ومن هنا واجبنا في حمايتها والدفاع عنها مهما كان الاختلاف مع أيديولوجيتها الفكرية.

محمد حربي: أمريكا تحاول فرض الديمقراطية في الشرق الأوسط بالقوة، هل ترى أن أمريكا تريد الديمقراطية فعلًا في عالمنا العربي؟ ولماذا رفضت نتائج الانتخابات الفلسطينية التي جاءت بحماس إلى السلطة؟ ولماذا سكتت على تجاوزات السلطة في مصر في الانتخابات الأخيرة؟

نصر أبو زيد: للعالم العربي تجربته، أو بالأحرى تجاربه الديمقراطية قبل أن يولد آل بوش جميعًا، هذا ما قاله «حسن نصر الله» في حديثه مع قناة الجزيرة. لمصر تجربة تحديثية وديمقراطية تعثرت. العالم العربي في قلب المخاض، أمريكا تجهض هذا المخاض بتدخلها؛ ذلك أن الديمقراطية المفروضة من أعلى — من الداخل أو الخارج — هي الديمقراطية الإجرائية، ديمقراطية الانتخابات وبيع الأصوات والمتاجرة فيها ... إلخ. الديمقراطية أساسها الحريات، وفي القلب منها الحرية الفردية للرجل والمرأة سواء بسواء، حرية التفكير، حرية التعبير، حرية الاختيار، حرية اتخاذ القرار على كل المستويات والأصعدة بعيدًا عن ضغوط الأسرة — الزوج يضغط على الزوجة، الوالدان يضغطان على الأبناء ويحددان مصائرهم — وضغوط القبيلة وضغوط المجتمع. الحرية الفردية هي أساس كل الحريات، ولا ديمقراطية حقيقية في غيابها.

محمد حربي: هل أمريكا دولة ديمقراطية فعلًا إذا عدنا إلى سيطرة النخبة اليمينية على الحزبين الكبيرين وسرقة أصوات الناخبين خاصة السود في فلوريدا كما قال مراسل الإندبندنت في لوس أنجلس أندرو جامبل في كتابه «اسرق هذا الصوت» في انتخابات ٢٠٠٤م كما أن انتخابات ٢٠٠٠م انتهت بقرار المحكمة العليا؟

نصر أبو زيد: نحن نلخص الديمقراطية في الانتخابات ونسلبها بُعدها الأساسي وهو الحريات. إذا نظرنا للديمقراطية من منظور الحريات لا يمكن إنكار وجود الديمقراطية في أمريكا. الانتخابات لعبة سياسية لها قوانينها التي لا تلغي دولة المؤسسات. من الضروري التأكيد أن سياسة الولايات المتحدة العليا — الاستراتيجية — لا يرسمها هذا الرئيس أو ذاك. إن الاختلاف بين الإدارات يكمن في الإجراءات التنفيذية. من هنا خيبة السياسة العربية حين تركز على شخص الرئيس فتبني توقعات وهمية. كون نتيجة الانتخابات حُسمت بقرار المحكمة العليا يعني سيادة دولة القانون.

محمد حربي: في انتخابات ٢٠٠٤م برز صوت الكنيسة بشكل لافت في ترجيح كفة بوش، كيف تقرأ ذلك؟ وهل كان نوعًا من تحجيم الصوت الإسلامي الذي برز في

عام ٢٠٠٠م أم أن التفاف التيار المسيحي المتطرف مع المحافظين الجدد كان وراء البروز الكنسي في الانتخابات؟ وهل ترى إمكانية تعايش حقيقي بين الكنيسة والديمقراطية؟

نصر أبو زيد: صوت الكنيسة الكاثوليكية بارز في السياسة الدولية منذ بداية الحرب ضد الشيوعية في بولندا. تحالفت الكنيسة — والأزهر بالمناسبة في عهد كارتر حين زار الشيخ عبد الحليم محمود أمريكا وخطب في الكونجرس عن التحالف ضد الكفر والإلحاد الدوليين — مع النظام الأمريكي لدحر الشيوعية. الكنيسة في أمريكا حاضرة دائمًا في السياسة بشكل ديمقراطي؛ لأن الكنيسة جزء، أو صارت جزءًا، من مؤسسات المجتمع المدني. لا تعارض بين الكنيسة والديمقراطية؛ إذ إن المؤسسة الدينية تدمقرطت منذ ترنحت قوتها تحت ضغوط الحداثة.

محمد حربي: تدعو طوال مسيرتك الفكرية إلى ضرورة تجديد الخطاب الديني الإسلامي كشرط أساسي للتطور وتطالب الإدارة الأمريكية النظم العربية بالمطلب ذاته، كيف تنظر إلى الدعوة الأمريكية لتجديد الخطاب الإسلامي وما هي برأيك مسئولية أمريكا في انتشار الخطاب الإسلامي المتطرف؟

نصر أبو زيد: مطلب تجديد الخطاب الديني — أو بالأحرى نقد الخطاب الديني (وهو عنوان كتابي) — مطلبٌ ملحٌّ عربيًّا وإسلاميًّا. أن تأتي أمريكا وتتبنى الشعار — دون المضمون — لا ينبغي أن يزعجنا؛ فيركبنا العناد ونتخلى عن مطلب ملح من مطالب نهضتنا. مسئولية أمريكا فادحة، منحت الخطاب المتطرف كل قنوات العولمة حين حولت الحرب ضد الإرهاب إلى حرب ضد المسلمين. لكن علينا أبدًا ألا ننسى أن الخطاب المتطرف هذا ولد في رحم أنظمتنا السياسية والاجتماعية والثقافية المتطرفة. إنه ليس كائنًا فضائيًّا لا جنسية له، إنه في الأصل عربي، عربي ولا فخر. أمريكا مسئولة؟ نعم، ولكنها لم تخلق التطرف والإرهاب من عدم.

محمد حربي: أمريكا هي شيطان أكبر كما يذهب الإيرانيون، أم حلم يراود مخيلة الكثيرين من العرب، أم أنها غلطة كبيرة كما قال فرويد، أم طليعة الانحطاط كما قال جارودي. ما هي أمريكا في رأيك؟ ومن هو الأمريكي؟

نصر أبو زيد: ما أسهل شيطنة الآخر، الأمر الذي يطرح الأنا بوصفها ملاكًا. هل نتحدث عن أمريكا أم عن السياسة الخارجية الأمريكية. الشيطان — دينيًّا ورمزيًّا — هو الوجه الآخر للمقدس، يبقى ببقائه ويفنى بفنائه. لا وجود للمقدس دون قناعة وهو الشيطان، ولا وجود للشيطان إذا لم يوجد المقدس. نحن إزاء ثنائية الخير والشر، وهي ثنائية لا مجال لها — أو لا ينبغي أن يكون لها مجال — في التحليل

السياسي. كلام جارودي أوهام أيديولوجية تماثل أيديولوجية الشيطنة. ونفس الأمر ينطبق على الفرويدية. أمريكا قوة سياسية واقتصادية وعسكرية تبغي السيطرة على العالم — الشرق الأوسط وأفريقيا بصفة مبدئية — من خلال خلق تحالفات مع أوروبا وترضيات في آسيا. إسرائيل في الشرق الأوسط هي ذراعها التنفيذية، ومن ثَم الحرص على تسليحها وضمان تفوقها العسكري والاقتصادي في المنطقة. نعود إلى بداية سعى أمريكا لملء الفراغ في الشرق الأوسط، وهو الفراغ الناتج عن ضعف السيطرة الإمبريالية لبريطانيا وفرنسا، والذي لم تولد قوى محلية لملئه. تطور تكتيك ملء الفراغ إلى محاولة خلق تحالفات — حلف بغداد — لم تنل نجاحًا بحكم المقاومة الناصرية. كانت الخطوة التالية سحق هذه المقاومة في حرب الأيام الستة. في السبعينيات سُلِّمت كل أوراق اللعبة لأمريكا — السؤال الأول — وهكذا تدحرجت الأمور حسب تعبير «عزمي بشارة». هل ما يزال هذا الفراغ قائمًا؟ الآن أمريكا تحتل العراق، وإسرائيل تحتل فلسطين وتحاول القضاء على لبنان، ولم يبقَ غير المقاومة. هذه أمريكا بلا رتوش ولا أغطية سيكولوجية أو أيديولوجية ولا شيطنة.

محمد حربي: تذهب منار الشوربجي إلى ضرورة فهم أمريكا الأخرى غير تلك التي غرقنا فيها بسبب أحادية الرؤية، وسطوة الصراع العربي الإسرائيلي كمنظور وحيد للاقتراب من فهم أمريكا. كيف ترى قضية فهم أمريكا؟ وما هي ضرورات هذا الفهم وآلياته من وجهة نظرها؟

نصر أبو زيد: هذا أمر ضروري وحيوي، الفهم والتحليل وسبر الأغوار من أكثر من زاوية. لا بد من اقتحام الداخل الأمريكي الذي يكاد يكون مغلقًا عما يدور في الخارج. صورة أمريكا في ذهن المواطن الأمريكي العادي تكاد تكون صورة مثالية. نسي الأمريكي العادي فيتنام، وعلى العربي أن يعيد تذكيره بالاتصال المباشر وتقوية اللوبي العربي والإسلامي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا بد من التواصل مع أفكار وأطروحات الثقافة النقدية داخل الولايات المتحدة وأوروبا، لا من أجل تأكيد وجهة نظر العرب فقط، بل من أجل نقدها كذلك.

محمد حربي: العلاقة بين الولايات المتحدة وإسرائيل من أكثر العلاقات رسوخًا في التاريخ المعاصر، ويذهب وليام بلوم صاحب كتاب الدولة المارقة إلى أن حل مشكلة الإرهاب الذي يهدد أمريكا يمكن بجعل إسرائيل دولة أجنبية؟ كيف تنظر إلى تلك العلاقة من منظور الباحث في الأديان وهل يمكن أن تتخلص أمريكا من سطوة اللوبي الإسرائيلي؟

نصر أبو زيد: أعتقد أن العلاقة بين إسرائيل والولايات المتحدة أعقد من أن تكون مجرد علاقة سياسية وعلاقات مصالح متبادلة. إسرائيل هي الحلم الذي أراد المستوطنون الجدد في الأرض المكتشفة إقامته — مدينة الله أو أورشليم الجديدة — ولاحظ التوازي بين ما فعله اليهود في فلسطين والفلسطينيين وما فعله المستوطنون الجدد بالسكان الأصليين. فبعد مذبحة جيمس تاون عام ١٦٢٢م ضد الهنود الحمر أصبح إفناؤهم برنامجًا للمستوطنين في نيوإنجلند. وبرر البروتستانت البيوريتانيون حقهم في الأرض أيديولوجيًّا بصراحة، حيث كانوا يطمحون أساسًا إلى تحقيق تصوراتهم المثالية السياسية–الدينية حول تأسيس «أورشليم الجديدة» في العالم الجديد. فكما كانوا يعتبرون أنفسهم «شعب إسرائيل الجديد»، كانوا ينظرون بعد «الهجرة من مصر» إلى أرض الهنود الحمر باعتبارها «أرض كنعان» التي أهداها الرب إليهم. فالاستيلاء عليها من «الكنعانيين» و«الأدوميين»، أي الهنود الحمر، وإبادتهم بالسيف والنار، كان يتفق وفهمهم للعهد القديم باعتباره إرادة الرب المنزلة وبشرى الخلاص. وتحت تأثير معطيات الاستعمار الاستيطاني السائدة، برزت الأيديولوجية البروتستانتية البيوريتانية السائدة في نيوإنجلند التي اعتبرت الهنود الحمر «أبناء الشيطان» ومن حق المستوطنين الاستيلاء على أرضهم وإبادتهم وضميرهم مستريح. هذا يجعل الحل في أيدينا لا في يد أمريكا. الانتظار حتى تتعقل السياسة الأمريكية سيطول طالما أن درجة المقاومة الرسمية والشعبية «صفر». فَشَل السكانُ الأصليون في مقاومة المحتلين؛ لأنهم قاوموا بالأساطير القوة العسكرية، أخشى أن يكون هذا مصيرنا لو فعلنا نفس الشيء.

محمد حربي: كيف تقرأ أزمة الدراسة التي نشرها ستيفن والت عن اللوبي الإسرائيلي وأثارت ضجة كبيرة؟ هل فقدت أمريكا مناعتها الأكاديمية وهل نحن إزاء مكارثية جديدة يتعرض لها المفكرون المختلفون مع النظام؟

نصر أبو زيد: أي نظام سياسي حين تنكشف فضائحه في مجتمع ديمقراطي يسعى بكل الوسائل (القانونية) لكبت أصوات المعارضة، لكنه لا ينجح في المجتمعات الديمقراطية، أو غالبًا ما يكون نجاحه جزئيًّا ومؤقتًا. المكارثية نجحت في أمريكا لبعض الوقت، لكنها الآن غير قادرة على تحقيق مثل ذلك النجاح. الدليل هو التصدي الداخلي، أي من داخل الأكاديمية ضد هذا التدخل. قارن ذلك بوضع أكاديمياتنا العربية.

محمد حربي: تلقيت منحة دراسية من مؤسسة فورد الأمريكية منتصف عقد السبعينيات للدراسة في الجامعة الأمريكية، هل لك أن تلقي لنا الضوء على هذه

المنحة وظروف دراستك في الجامعة الأمريكية آنذاك في عقد السبعينيات الملتهب بأسئلة والارتباط بأمريكا في الخطاب السياسي العربي؟

نصر أبو زيد: كانت مجموعة من المنح قدمتها الجامعة الأمريكية للجامعات المصرية لتمكين المعيدين من دراسة اللغة الإنجليزية لمستوى يمكنهم من كتابة رسائل الماجستير والدكتوراه باللغة الإنجليزية. كانت هذه هي البداية عام ١٩٧٥م، وكنت في مرحلة إنهاء رسالة الماجستير باللغة العربية في قسم اللغة العربية بآداب القاهرة عن «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» — نشرت بعد إنجازها بعنوان «الاتجاه العقلي في التفسير» بالمركز الثقافي العربي ببيروت والدار البيضاء — ورشحتني الجامعة ودرست في الجامعة الأمريكية لمدة عامين تعلمت خلالهما الكثير بالإضافة إلى إجادتي للغة الإنجليزية قراءة وكتابة وكلامًا. بعد عام واحد أي في عام ١٩٧٨م تلقت الجامعة منحتين دراسيتين من مؤسسة فورد لدراسة الفولكلور (مناهج الجمع والتصنيف والعمل الميداني) في جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة. كان من أهم شروط المنحتين أن يكون المرشح حاصلًا على الدكتوراه، وحين عرض الموضوع على مجلس قسم اللغة العربية — وكنت مدرسًا مساعدًا آنذاك، بمعنى أنني حاصل على الماجستير، وما زلت في مرحلة إعداد الدكتوراه، أي إن شروط المنحة لا تنطبق عليَّ — لم يتقدم للترشيح للمنحة سوى الدكتور أحمد علي مرسي، الذي كان أستاذًا مساعدًا للدراسات الشعبية بالقسم. ومعنى ذلك أن القسم كان سيرشح مرشحًا واحدًا ويعتذر عن عدم الترشيح للمنحة الثانية. وهنا طلبت من القسم ترشيحي بدلًا من الاعتذار، على الأقل سيكون الرفض من جانب الجهة المانحة أفضل من اعتذار القسم الذي قد ينتج عنه عدم تكرار المنحة. كان هذا منطقي الذي وافقني عليه الأساتذة. هكذا تم ترشيحي رغم أنني لم أكن حصلت على الدكتوراه بعد. وبفضل جهود الدكتور أحمد مرسي ومساعدة رئيس الجامعة آنذاك تم إقناع المسئولين بعمل امتحان شفوي في شكل «مقابلة شخصية» لي.

نجحت في الامتحان الشفوي، وكان السؤال الملح للمسئول هو ما إذا كنت أنوي اهتبال الفرصة للإقامة في الولايات المتحدة، وحين سألني عن الضمانات أن ذلك لن يحدث كانت إجابتي الحاسمة أنني لا أقبل عن وطني بديلًا. كانت الظروف السياسية الداخلية قمعية، خاصة بعد مظاهرات الخبز في يناير ١٩٧٧م، هذا بالإضافة إلى أن الزيارة الأولى للقدس كانت قد تحققت، وكانت مباحثات السلام في كامب ديفيد قد بدأت. في أمريكا شهدت توقيع اتفاقية «كامب ديفيد» بين السادات وبيجن، وعشت لحظات المهانة على الهواء مباشرة. عشت أيضًا مع المبعوثين العرب لحظات الشجار

باسم الحكومات، وحضرت لقاءً لرئيس مجلس الشعب آنذاك — وكان رئيسًا لجامعة القاهرة قبل ذلك، الدكتور صوفي أبو طالب — بالطلاب المصريين، واشتبكت معه في جدل عن الديمقراطية والخصوصية ... إلخ.

بالإضافة إلى الفوائد العلمية والأكاديمية التي أفدتها خلال المنحة التي امتدت حتى نهاية عام ١٩٧٩م، تعرفت على المجتمع الأمريكي من الداخل. ليس من قبيل التفاخر أن أذكر الآن أن الأستاذ العراقي الأمريكي الشهير بجامعة هارفارد محسن مهدي عرض عليَّ أن أكمل رسالتي عن «تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي» معه في هارفارد، على أن يعينني مساعدًا له بعد ذلك، واعتذرت. حين زرت جامعة هارفارد عام ١٩٩٩م والتقيت بالأستاذ — وهو بالمعاش لكنه ما زال يسكن في هارفارد — سألني ضاحكًا: ألا تحس بالندم أنك لم تقبل عرضي منذ عشر سنوات؟ ضحك قبل أن أجيب وقال: أعرف إجابتك. سافرت بعد ذلك لأمريكا عدة مرات محاضرًا وزائرًا. بعد ١١ سبتمبر قاطعت أمريكا تمامًا واعتذرت عن كل الدعوات مبررًا اعتذاري بالإهانات التي يتعرض لها الزوار من العالم الإسلامي خصوصًا. لمن لا يعرف أنا لا أزال مصريًّا، ولا أحمل أي جواز سوى الجواز المصري. بعد أن استقرت قواعد التعامل مع القادمين سافرت العام الماضي — مارس عام ٢٠٠٥م — وفي كل محاضراتي كان نقد السياسة الأمريكية يلقى ترحيبًا من المستمعين. هذه قصتي بالتفصيل مع أمريكا.

محمد حربي: كيف تقرأ انتشار الجامعات الأمريكية، ومعاهد الدراسات الأمريكية في العالم العربي حاليًّا؟ وهل تراها ظاهرة طبيعية تأخرت بعض الشيء أم أنها جزء من حملة علمية توازي الحملة السياسية، مع أني لست من أنصار نظرية المؤامرة؟

نصر أبو زيد: ما يشغل الإدارة الأمريكية الآن هو تحسين صورة أمريكا في عيون العرب، لكن ذلك يتم بعقلية دعائية ودوجمائية: محطات تليفزيون — الحرة — تعريب بعض المجلات مثل النيوزويك والإكونوميست. قناة الجزيرة بصدد إنشاء قناة باللغة الإنجليزية، معظم العاملين فيها أمريكان. انتشار الجامعات الأمريكية، أو تزايد علاقات التعاون والتآخي بين بعض الجامعات الخاصة وبعض الجامعات الأمريكية، لا يدخل في باب المؤامرة، بقدر ما هو استجابة ضرورية لخلق كوادر وظيفية تقنية للشركات العابرة القارات من جهة، وتحقيق وإشباع احتياجات تعليمية لأبناء الفئات الجديدة في المجتمعات العربية، خاصة أبناء الأغنياء الجدد. ربما يؤدي ذلك تدريجيًّا للقضاء على التعليم الوطني الذي يعاني من نقص بشري وتقني ومكتبي ومبانٍ يزيد منه تخلي

الدولة — أو الدول العربية — تدريجيًّا عن دعم التعليم، بنقله من مجال «الخدمات» إلى مجال «الاستثمار». من الصعب التمييز بين المؤامرة والتبعية هنا.

محمد حربي: ما هو جديد الدكتور نصر؟ وما هي أخبار مؤسسة تجديد الفكر العربي التي ترأسها وتنطلق من بيروت؟

نصر أبو زيد: لعلك تعلم أنني أشغل الآن كرسي «ابن رشد» بجامعة الإنسانيات في أوترخت، وإن كنت ما أزال أستاذًا بجامعة لايدن ليوم واحد فقط أسبوعيًّا. الجديد هو الانتقال في تحليل القرآن من «مفهوم النص» إلى «مفهوم الخطاب»، والفارق كبير منهجيًّا من حيث النتائج والاستنباطات التاريخية. كان هذا موضوع محاضرتي للكرسي في مايو عام ٢٠٠٣م، وقد نُشرت بالإنجليزية، ولكني أعد ترجمة عربية موسعة لها تنشر بالعربية. انتهيت من دراسة نشرت بالإنجليزية أيضًا منذ عدة أشهر عن «إصلاح الفكر الديني من منظور تاريخي نقدي»، وهذه الدراسة تم الاستشهاد بها كثيرًا في التقرير الذي تقدم به المجلس الأكاديمي للحكومة الهولندية في أبريل هذا العام عن «العالم الإسلامي والسياسة التي يجب تبنيها إزاءه». ولأن التقرير نُقد بشدة النظر السياسي للإسلام والمسلمين من منظور استاتيكي غير تاريخي، منظور يتجاهل التنوعات التاريخية والثقافية للعالم الإسلامي، كما يتجاهل التطور الحادث في إطار الفكر السياسي الإسلامي، فقد تعرض لهجوم اليمين السياسي العنصري ومفكريه في هولندا. لكن النقاش حول التقرير، والذي ساهمت فيه مساهمة ملموسة، غيَّر إلى حد كبير من قناعات أغلبية السياسيين. وهذه نتيجة توقعتها.

المستقبل عندي مليء بالأعباء. أنتظر بلوغي سن المعاش هنا — بعد عامين بالتمام والكمال — لأعود نهائيًّا لمصر؛ لأتفرغ لأمرين: ترجمة الموسوعة القرآنية (خمسة مجلدات) من الإنجليزية إلى العربية، والعمل في نفس الوقت وبالتوازي على إنجاز تفسير للقرآن. هذا أمر يحتاج لتفرغ كامل، ونسأل الله الصحة وطول العمر.

المؤسسة قمنا بحلها في مارس هذا العام، بسبب عدم تلقينا أي تبرعات بعد المليون دولار الأول، والتي أُنفقت في ترجمة وطبع بعض الكتب المهمة. العجز عن اجتذاب تبرعات ليس عجزنا بقدر ما هو جبن المال العربي الكثير عن مساندة مشروعات حقيقية. كنت صاحب اقتراح الحل؛ لأنني منذ البداية أعلنت أننا لو نجحنا فلن يكون النجاح لنا كأشخاص، ولو فشلنا فلا تحملونا أوزار الفشل. نحن نعمل في سياق ثقافي واجتماعي

وسياسي ولسنا نعمل في فراغ. أعلنا قرار الحل لجميع الصحف، وإن كنت قد اقترحت عمل مؤتمر صحفي في بيروت لإعلان الحل، لكن أحوال بيروت — حماها الله وحمتها المقاومة — لم تسمح لنا بذلك.

الفصل الخامس

الذات بين التراث والآخر والواقع

الدكتور نصر حامد أبو زيد[١] من المفكرين العرب البارزين، بحث في التراث والفكر العربي والإسلامي بعمق برؤية فلسفية ومنهج عقلاني متوازن، ويتمتع إنتاجه الفكري الغزير بقيمة معرفية وعلمية كبيرة، على الصعيدين العربي والعالمي، وبغية التعرف على مشروعه الفكري عن قرب توجهت مجلة الثقافة الجديدة لمحاورته، حيث ذهب الزميلان ياسين النصير وهاشم نعمة إلى بيته في مدينة لايدن الهولندية واستقبلهما بحفاوة بالغة وكان هذا الحوار.

ياسين النصير: نرحب بك ترحيبًا حارًّا يا دكتور نصر، وتقدير لك ولجهودك العلمية والفلسفية والفكرية من أعضاء هيئة تحرير مجلة الثقافة الجديدة ومن قيادة الحزب الشيوعي العراقي، ويبلغونك سلامهم.

نصر أبو زيد: الله يسلمك ويسلمهم.

ياسين النصير: هم لا يتابعون ما تكتب فقط، بل مكتبات الحزب خزينة تحفظ اسمك وآراءك وأفكارك، وهذه حقيقة معرفية كبيرة. هذا هو أنت في الثقافة العربية والثقافة العراقية بوجه خاص.

نصر: من زمان وأنا مقروء في العراق، وأعرف هذا جيدًا وفخور به.

ياسين النصير: نحن فخورون بك، وهذا شيء مفرح في الحقيقة. نبدأ بالعراق: وهنالك فعلًا شوق حقيقي لأن تزور العراق. طبعًا العراق ليس بلدًا، وإنما هو أيضًا

[١] هذا النص مأخوذٌ من تسجيل اللقاء وليس مما نشر من الحوار بمجلة الثقافة الجديدة بهولندا، عدد أكتوبر ٢٠٠٩م.

حركة، ووضع، وتاريخ وتكوين، وما يحدث الآن في العراق يحدث في جزء مهم من الوطن العربي. هل تعتقدون أن الذي حدث في العراق اليوم سيكون له في المستقبل تأثير على المنطقة؛ يعني أن تتغير المنطقة أو تتبدل، وهنالك توجهات حداثية في ترسيخ الليبرالية سياسيًّا واقتصاديًّا وفكريًّا وفلسفيًّا، لأننا نعيش عربيًّا في مرحلة «جدب» تام، لا على مستوى السياسة، ولا على مستوى الاقتصاد، ولا على مستوى الفلسفة فقط، بل كل شيء يعود بنا للخلف. هل من الممكن أن هذه الحركة الموجودة في العراق، وبمثل هذا الوضع الحالي، تؤدي بنا إلى فتح كوة ما في المستقبل؟

نصر: أنا لا أملك غير أن أتمنى أن يحصل هذا؛ لأن معلوماتي عما يحدث في العراق غير كافية لأقول إن ما تتوقعه جائز الحدوث أو غير جائز. العراق طول عمره، هو ومصر وبينهما سوريا ولبنان، مركز الخصوبة الفكرية في المنطقة. الذي حدث منذ العام ٢٠٠٤م لم يؤثر فقط على العراق فقط، وإنما أثَّر أيضًا على مصر، وأثَّر على سوريا، وأثَّر على لبنان. فنحن نشهد حالة مخيفة بالنسبة لنا، بالنسبة لجيلي وجيلك، إنها حالة اندحار هائل، خاصة هذه الإسلاموية المتطرفة جدًّا التي أدت إلى الصراع الشيعي السني، ليس فقط في العراق وإنما خارج العراق أيضًا. كل هذا مخيف، ويتطلب منا جهدًا غير عادي: يعني يتطلب جهدًا نقديًّا، ويستلزم إنتاج خطاب حذرٍ جدًّا جدًّا، أي خطاب يدخل في الحساسيات محللًا ناقدًا، دون أن يؤدي النقد إلى التجريح. النقد عمومًا من المفترض ألا يخلق الحساسيات، كيف تنتج خطابًا نقديًّا لهذا الذي يحدث، وتتجنب الحساسيات؟ يعني خطابًا نقديًّا لا يهدف إلى الهدم، وإنما يهدف إلى إعادة ترميم البنية المنهارة في كل مكان. الحقيقة هذا همٌّ ثقيلٌ جدًّا جدًّا، وأنتم أدرى به على مستويات عديدة، طبعًا همٌّ ثقيل جدًّا جدًّا.

ياسين النصير: بالنسبة للميدان الذي تشتغل فيه، ميدان النقد الفلسفي للنص القرآني، أو للنص القديم، هذا هو أحد الميادين المهمة. هنالك نقد من داخل النص، كما تفعل أنت، وهناك نقد من خارج النص. ترى أي الاتجاهين أكثر فائدة لتطوير الدرس الفلسفي؟

نصر: لكن هذا الميدان المهم جدًّا، جدًّا — ميدان نقد النصوص — أصبح الآن ميدانًا خطرًا وزلقًا، أحيانًا يجد الإنسان نفسه يتخذ مواقف تبدو للآخرين متناقضة.

أنا مثلًا أتخذ موقف الدفاع عن المقاومة وتأييدها، وهي نفس المقاومة التي ترفع شعارًا إسلامويًّا، أتخذ منه موقفًا نقديًّا. أقف مع المقاومة باعتبارها مقاومة، لكنني لا

أملك إلا أن أكون ناقدًا للشعارات الأيديولوجية التي ترفعها هذه المقاومة. في هذه الحالة، لا قيادات المقاومة راضية عنك، ولا المثقف العلماني يرضى عنك، أقصد بالمثقف العلماني هنا المثقف الذي يتبنى العلمانية التي تستبعد الدين من أفقها. وهذا يجعل مهمتك صعبة جدًّا، لكن علينا أن نستمر.

ياسين: طبيعة هذه المقاومة، يعني هل هنالك وصفة واحدة بالمفهوم الفلسفي للمقاومة؛ لأن المقاومة التي تحدث بالعراق الآن ليست هي صيغة المقاومة الفكرية والفلسفية التي نحن نعرفها.

نصر: طبعًا المقاومة الآن في العالم العربي مقاومة ذات طبيعة مختلفة. حماس وحزب الله، والمقاومة في العراق، كلها مقاومة للاحتلال، وليست مقاومات فكرية أو فلسفية. الدين بالنسبة لهذه المقاومات أيديولوجية للحشد والتجييش، أي أداة تستخدم. ومن حيث هذا الاستخدام النفعي يتم الإضرار بالقيم الدينية الخاصة بالحياة والسعادة والفرح. يتم اختصار الدين في أيديولوجيا الموت والاستشهاد، الذي يتحول إلى انتحار فاقد للمعنى، السؤال: لماذا أصبحت المقاومة محصورة في هذه الأيديولوجيا؟

ياسين النصير: ولكن الصيغة العلنية لمقاومة الاحتلال، والتي تنتمي لها هذه المقاومة، خاصة في العراق، هي صيغة مرفوضة؛ لأن التنفيذ لأجندتها يسير بشكل آخر.

نصر أبو زيد: إذا كانت هذه المقاومة تتصدى للاحتلال، فلا سبيل أمامك إلا أن تمدحها. مقاومة الاحتلال، في أي مكان في العالم، واجب وطني وقومي لا يستطيع المثقف الوطني إلا أن يسانده. الاحتلال، سواء كان احتلالًا استيطانيًّا، أو احتلالًا مؤقتًا للأرض، هو امتهان لحق الإنسان؛ لأنه يسلب الإنسان حقه في أرضه ووطنه. نحن لا نملك إلا أن نقف مع هذه المقاومة. لكن علينا، في نفس الوقت، أن نتصدى تصديًا نقديًّا للممارسات الحياتية والممارسات الاجتماعية والممارسات الفكرية لهذا الفصيل. مقاومة الاحتلال بالسلاح نعم، أما الممارسات الأخرى فهي ممارسات لا تملك إلا أن تقف ضدها.

ياسين: نسيت طبعًا أن آخذ مثلًا الأنظمة الديكتاتورية السابقة، كانت أيضًا بجانب الكثير من الفاشية والقمع، ونشأت مقابل لها مقاومة، وكانت الأحزاب التقدمية جزءًا من هذه المقاومة، ولكن هذه المقاومة لم تلجأ إلى أساليب المقاومة الحالية بالتدمير والتفجيرات وقتل الأبرياء.

نصر: طبعًا؛ لأنها كانت مقاومة بالمعنى الشامل العميق. مقاومة الديكتاتورية تعني الدفاع عن الحرية، وتعني الدفاع عن قيم إنسانية كلية ترتبط بالعدل والحق.

استخدام العنف في هذه المقاومة الواعية مبررٌ ومعقلنٌ. أما في المقاومات المؤدلجة دينيًّا فالعنف لا يوجه فقط للاحتلال، بل يمكن توجيهه للخصوم الفكريين، باسم العقيدة. هذا هو الخطر الحقيقي.

ياسين النصير: سيدي الكريم، بجانب نقدك للنص التراثي، أنت مشهور بطبيعة هي من أصعب الأنواع حقيقة، أن تنقد النص من داخل النص، بالانتماء إليه، وليس بالخروج عليه، وهذا الميدان يمكن أن يكون من أصعب الميادين في فهمك من قبل القارئ. كيف يكون نصر حامد أبو زيد مؤمنًا حقيقة بهذا النص ويوجِّه له النقد؟ هل هناك فرق بين النقد من خارج النص والنقد من داخل النص؟

نصر أبو زيد: دعنا لا نقول من داخل النص أو من خارج النص، بل النقد من داخل الانتماء لهذا الفضاء الثقافي الحضاري، الفضاء الذي نحن نسميه الحضارة العربية والثقافة العربية والإسلامية. أنت وأنا ننتمي لهذا الفضاء بصرف النظر عن أنك تنتمي لهذا الدين أو لهذه العقيدة أو لا تنتمي. نحن ننتمي لهذا الفضاء العربي الإسلامي، الذي هو مكون تاريخي وثقافي وأدبي، ناهيك عن أن تمارس النقد من داخل هذا الفضاء. من حقنا جميعًا، ونحن ننتمي إلى هذا الفضاء، أن نقوم بعمل قراءة نقدية لكل النصوص التراثية. إنها ثقافتنا ومن حقنا، بل من واجبنا أن نقف ضد هذا التجمد الذي أصيبت به، وهذا الاختصار والانحصار الذي وصلت إليه.

النقد من الداخل يعني النقد وأنت تنتمي إلى هذا الفضاء. مسألة أن يكون الإنسان مؤمنًا أو غير مؤمن مسألة لا علاقة لها بالانتماء والحق في النقد من الداخل بحكم هذا الانتماء. تبقى قضية الحكم بالإيمان أو عدمه قضية يجب أن نقف ضدها جميعًا، يجب أن نرفض منطق أن الشخص المؤمن وحده هو الذي من حقه أن يتكلم، وأن غير المؤمن يلزم الصمت.

ثمة شواهد كثيرة جدًّا تكشف حيوية الثقافة العربية الإسلامية في العصور القديمة، حتى في القضايا التي أوجه لها الآن نقدًا شديدًا. المفاهيم المتعلقة بـ «الشريعة» مثلًا، كانت في التراث الكلاسيكي أكثر حيوية إذا قورنت بالشريعة كما تُطرح الآن. إذا قارنت فقه «أبو إسحاق الشاطبي» مثلًا بفقه هذه الأيام تصاب بحالة من الحزن الشديد جدًّا؛ لأن معرفة فقيه اليوم بالفقه القديم معرفة هامشية جدًّا ومشوهة إلى حد كبير.

محاولة ربط الجذور المستنيرة في تاريخك الثقافي، وتطويرها من خلال المعرفة الإنسانية المعاصرة، هي مشاركة في صنع التاريخ، بديلًا عن تجميد التاريخ.

مشروعية النقد من الداخل لا تنفي حق النقد من الخارج. من حق من لا ينتمي إلى هذا التراث، الباحث الأوروبي، أو الأمريكي، أو الياباني، من حقه أن ينقد التراث العربي، أي من حقه أن يدرسه دراسة نقدية. وعلينا أن نحترم هذا النقد من الخارج ونقدره.

ياسين النصير: هل هناك نتائج ملموسة لهذا النقد من الداخل أو النقد الانتمائي؟ يعني نتائج على المستوى المعرفي، على مستوى الجامعة، على مستوى الوعي الثقافي العام، على مستوى فهم الريادة للحركة الحديثة؟

نصر أبو زيد: أعتقد أن هذا النقد الانتمائي حقق بعض النتائج الإيجابية. مثلًا مسألة «تاريخية» المعنى القرآني، التي سببت كارثة شخصية، أصبحت هذه «التاريخية» مقبولة قبولًا ضمنيًّا، وإن لم تستخدم كلمة «تاريخية» استخدامًا صريحًا. أعني أن مفهوم «التاريخية»، الذي اعتُبر هرطقة وردة عام ١٩٩٥م، تسرب في الوعي الديني التقليدي واخترقه. مثلًا رد شيخ الأزهر الحالي — الشيخ سيد الطنطاوي — على مسألة ضرورة أن يدفع أقباط مصر الجزية لإعفائهم من الخدمة العسكرية في حال وصل الإخوان المسلمون للحكم في مصر وأقاموا دولة الشريعة، رد بأن مسألة «الجزية» كانت ممارسة «تاريخية». جاء ذلك في سياق الرد على مرشد الإخوان المسلمين، عندما قال — في حوار مطول — إن الأقباط إخوتنا، ولكن لا يجب أن يخدموا في الجيش، حتى لا نُعرضهم للحرج في حال قيام حرب مع دولة مسيحية. لهذا يجب أن يدفعوا ضريبة الإعفاء من الخدمة العسكرية، أي الجزية.

هذا الرأي أغضب المصريين كلهم، فقد أُلغيت «الجزية» في مصر أواخر القرن التاسع عشر. شيخ الأزهر في رده على هذا قال: «إن الجزية كانت ممارسة تاريخية». نعم كانت ممارسة تاريخية، ولكنه يعرف جيدًا أنها منصوص عليها في القرآن: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. لا يجرؤ شيخ الأزهر أن يقول إن كلامه معناه أن القرآن نصٌّ تاريخيٌّ. لكن تسربت فكرة التاريخية لوعيه لتحل له هذه المشكلة. لا يستطيع شيخ الأزهر، ولا أي واحد ينتمي إلى أي من المؤسسات الدينية، أن يقول إن هذا النص، هذا الجزء من النص، أصبح تاريخيًّا، يعني أنه أصبح غير قابل للتطبيق.

نفس الأمر ينطبق على النصوص والأحكام الخاصة بالعبودية: أصبحت نصوصًا تاريخية. بمعنى آخر، التاريخ يؤدي إلى عملية من الممكن أن نسميها «نسخًا»: أي نسخ الحكم مع وجود النص. الفقهاء التقليديون لهم حيلٌ، يجب على العقل النقدي أن يتصدى لها. هذه الحيل يمكن أن تقول: لا، هذا ليس نسخًا، إنه لا يجوز أن يُنسخ شيء

من القرآن إلا بالقرآن، هذا نسيء. ماذا يعني نسيء؟ يعني تأجيل تطبيق حكم النصوص الخاصة بالعبودية تأجيلًا مؤقتًا؛ لأنه من الجائز أن تعود العبودية ثانية فتبقى هذه النصوص فاعلة. هذا معناه أن هذا الفقيه لا يحيا في العالم، لا علاقة له بالتاريخ، ولا ينتمي للتاريخ، ولا يفهم التاريخ.

النموذج الثاني لهذا الفقه الغائب عنه التاريخ: مقالة قرأتها قريبًا في إحدى المجلات السعودية، القرآن يتكلم عن حكم عدة النساء اللاتي لم يحِضْن بعد موت الزوج، هذا معناه أن القرآن يتعامل مع واقع تاريخي، كان زواج الصغيرات فيه مشروعًا بحكم التقاليد والعادات والأعراف. الشيخ الفقيه السعودي يستنبط من هذا النص جواز الزواج من الفتاة التي لم تحِض، أي لم تبلغ سن الحيض. هنا تؤخذ الشواهد النصية التاريخية من أجل أن يقال إن الزواج من الصغيرة شرعي، بغض النظر عن أن القرآن يتعامل مع حالات موجودة في الواقع ولا يؤسسها. القرآن لا يقول تزوجوا المرأة التي لم تحض. كون القرآن يضع حكمًا لعدة المرأة التي مات عنها زوجها ليس معناه أن القرآن يؤسس قاعدة للزواج بالصغيرة. هذا العالِم الفقيه السعودي يعيش في القرن السابع، ويريد أن يقف ضد التطور الذي حصل في المجتمعات العربية، ضد الحقوق التي أُعطيت للمرأة. إنه يقول للمسلم: من الممكن أن تتزوج من بنت عمرها عشر سنوات؛ لأنه كان في العصر الفلاني يتزوجون البنات قبل ما يبلغن سن الحيض. هنا ينبغي أن نتصدى لمثل هذا العبث، الذي يسيء إلى الدين وإلى التاريخ، وإلى الواقع.

هذا يعيدني إلى قضية الوحي، الوحي كان معطًى أساسيًّا في الثقافة العربية الإسلامية، الوحي معطًى أوليٌّ، أي لا يوجد شيء قبله. كان قبله الشعر وأقوال الكهَّان. أنت طبعًا تعرف وأدرى مني أن الشعر كان ديوان العرب، لم يكن لديهم علم غيره، وجاء القرآن على نمط الشعر في البداية، ولكنه أزاح الشعر من موقعه، وأصبح هو النص المؤسس، هل هذا النص، التنزيل، لا علاقة له بالتاريخ؟

إن التاريخ عنصر أساسي لفهم انبثاق الإسلام في القرن السابع، ولماذا في القرن السابع؟ كما هو عنصر أهم لفهم القرآن: لماذا نزل القرآن منجَّمًا، أي مجزَّأً على مدى زمني يمتد من سنة ٦١٠م لغاية سنة ٦٣٢م. يعني من أول ما قال محمد عليه السلام: أتاني الوحي، إنما أنا النذير، لغاية ما انتقل إلى الرفيق الأعلى. هذا النص تكوَّن خلال هذه الفترة، لم يكن نصًّا واحدًا منذ البداية. والتاريخ فاعل في تطوره وفي خلفيته، ولا يمكن لأحد أن يقرأ القرآن إلا ويرى بصمات التاريخ والحركة الاجتماعية في بنيته. إذن

نحن بحاجة لمعرفة السياق التاريخي العام (القرن السابع عشر وما قبله) والخاص (تاريخ الحجاز وتاريخ فترة النبوة) من أجل أن نفهم ومن أجل أن ندرك الحيوية التي يتعامل بها الوحي مع الواقع.

ياسين النصير: ألم يحل محيي الدين بن العربي هذه المشكلة في قدم القرآن أو حدوثه وفي أيضًا كونه مُحدَثًا، ابن عربي لم يلغِ التاريخ، ولم يلغِ القدم؟

نصر أبو زيد: طبعًا مشكلة الحدوث والقدم بدأها المعتزلة، وهذه القضية شائكة؛ لأن ابن عربي يقدم حلولًا مغايرة، ليس إما هذا «القدم» وإما ذاك «الحدوث»، بل حلّ ابن عربي هو هذا وذاك في نفس الوقت. أكد المعتزلة حدوث القرآن، إنه مخلوق ووجد في الزمان، بينما قال الحنابلة: نحن لا نقول إن القرآن مخلوق. ابن عربي يقدم حلولًا وسطى لكل المشكلات الفلسفية والكلامية التي كانت موجودة في عصره، فهو أشعري لكن أشعريته غير دوجماطيقية. كان للأشعرية خصوم وأعداء هم المعتزلة، رغم أن الأشعري كان معتزليًّا، وبعد ذلك خرج عن المعتزلة.

ابن عربي، والمتصوفة عمومًا، ليس لديهم أعداء. حاولوا النظر إلى النص الديني في تعقيده، فقالوا: إذا قلت إن القرآن قديم فأنت صادق، وإذا قلت إنه محدث فأنت صادق أيضًا. حتى فيما يعرف باسم «قضية حدوث العالم وقدمه»، وهي واحدة من القضايا الفلسفية التي كفَّر الغزالي الفلاسفة بسببها في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وردَّ عليه ابن رشد بكتاب «تهافت التهافت». أي ابن عربي يرى أنك إذا نظرت إلى العالم في عقل الله فهو قديم، وإذا نظرت إلى العالم في تجسده وتشخصه فهو محدث، لكن الحقيقة لا هو محدث ولا هو قديم. كذلك القرآن قديم محدث، وليس قديمًا وليس محدثًا في نفس الوقت.

الحلول هذه كلها حلول تاريخية، وحلول تتعاطى مع مشكلات كانت حية في ذلك الوقت، ومشكلات مرتبطة بشكل أساسي بالصدام الذي حصل بين علم الكلام الإسلامي وعلم اللاهوت المسيحي، كانت ثمة مشكلات وكانت ثمة مواجهات بين علم الكلام الإسلامي الوليد وبين علم اللاهوت المسيحي، ومن هنا ففكرة حدوث القرآن التي أنشأها قبل المعتزلة الآباء المؤسسون، كانت ردًّا على مسألة ألوهية المسيح.

القرآن يقدم عن المسيح صورة مربكة بالنسبة للاهوت المسيحي: في القرآن المسيح «كلمة الله وروح منه»، وهذا بالنسبة للاهوت المسيحي طبيعي. القرآن يؤكد ميلاد المسيح من غير أب، ويؤكد عذرية «مريم»، كما يؤكد معجزات شفائه المرضى وإحيائه للموتى،

كل هذا القرآن يسلم به، وكل هذا اللاهوت المسيحي يسلِّم به. ولكن القرآن يؤكد في نفس الوقت أن معجزة الميلاد وغيرها من المعجزات لا ترشحه أن يكون إلهًا، ولا أن يكون ابنًا لله، إنه عبد نبي.

هذا تناقض بالنسبة للاهوت المسيحي، وكان هذا التناقض موضوع نقاش مع الرسول في المدينة مقبل وفد الرهبان من نصارى نجران إلى المدينة. وأنا حلَّلت ما جاء في القرآن من جدل مع اليهود والنصارى، وأعتقد أن الآية ٧ من سورة آل عمران موجهة لهذا الجدل أساسًا: هذا القرآن فيه نصوص متشابهة، ونصوص محكمة. أنتم لم تفهموا المتشابه؛ لأن في قلوبكم مرضًا، فاتبعتم المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾.

ياسين النصير: هؤلاء المفسرون والمحللون لهذه المظاهر، هل توجد بهذه التفسيرات ارتباطات طبقية واجتماعية أو خلفيات سياسية وعشائرية ودينية، يعني هل توجد تأثيرات خارجية؟

نصر أبو زيد: نعم، فأغلبية المعتزلة الأوائل كانوا من «الموالي». وإذا رجعنا إلى السياق الأول للحروب الأهلية، عندما نأخذ مثلًا ما حدث في معركة «صفين» بين عليٍّ ومعاوية وأنصارهما، من خلال كتاب نصر بن مزاحم «موقعة صفين» — وهو من الكتابات التاريخية المبكرة، مات نصر بن مزاحم عام ١٥٠ هجرية، فهو يسبق الطبري، ويسبق ابن إسحاق — يطرح ما حصل في معركة صفين. كانت صرخة أنصار التحكيم «حتى لا يحكمنا مُضريٌّ إلى قيام الساعة»، أي إنهم أرادوا من التحكيم أن يخرجهم من سيطرة «مُضَر»، أي الخروج بمرشح جديد.

هؤلاء المُحكِّمة — أنصار التحكيم الذين صاروا يعرفون بعد ذلك باسم «الخوارج»، وهو لقب يراد به وصفهم بالعصيان — ينتمون إلى القبائل التي كانت مهشمة، قبائل البادية التي كانت تشكل القوة العسكرية الضاربة في الفتوحات. حين انتهى التحكيم إلى مهزلة خلع عليٍّ وتثبيت معاوية ثار المحكمة على نتيجة التحقيق. هكذا نشأ الفكر الديني في إطار الصراع السياسي، الذي أدى إلى تبلور مدارس واتجاهات لاهوتية فيما بعد. لكن الجذور اجتماعية/اقتصادية/سياسية لا شك في ذلك.

لم يكن المعتزلة الأوائل عربًا أقحاحًا، بل كلهم كانوا موالي، ينتمون إلى فئة «المستضعفين في الأرض»، التي من شأنها دائمًا أن تتبنى هذا الفكر الذي يتمحور حول مفهوم «العدل» على الأرض وفي السماء. ما هي فكرة المعتزلة أساسًا؟ فكرة المعتزلة

أن العقل هبة إلهية لكل البشر على السواء، عبارتهم «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس». لا نستطيع أن ندرس تاريخ الفكر العربي والإسلامي من غير هذا التحليل.

ياسين النصير: هذا الخلاف أو الاختلاف له قضية متصلة بالتكوين العقائدي.

نصر أبو زيد: لا شك في ذلك، في كتابي الأول «الاتجاه العقلي في التفسير»، عملت تمهيدًا مطولًا عن الأساس الاجتماعي والسياسي لنشأة الفكر. وفي كتابي الثاني «فلسفة التأويل» حلَّلت فلسفة ابن عربي من نفس المنظور. ابن عربي ينتمي إلى الأندلس، ماذا كانت مشكلة الأندلس؟ البيئة متعددة الأعراق والأديان والثقافات واللغات، التي تحتاج للتعايش السلمي بين كل هؤلاء. هذا يفسر مفهوم الدين المفتوح «دين الحب» والتأويل المفتوح عند ابن عربي. لكن هذه البيئة شهدت — من ناحية أخرى — حروب الاسترداد بين الحكام المسلمين والملوك المسيحيين، حروبًا دفع ثمنها وعانى آثارها المُرة الجميع.

ياسين النصير: هل قضية الصراع، قضية فكر مجرد أم قضية واقع معاش؟

نصر: الفكر يا أستاذ ياسين هو محاولة للإجابة على الأسئلة في الأرض، في الواقع، حتى لو كان المفكر منعزلًا عن الواقع ومتعاليًا عليه. الواقع هو الذي يطرح الأسئلة. عندما تسأل مثلًا نصر أبو زيد، مثلًا: إيه اللي خبل دماغه؟ وقاعد يقولك: القرآن والتاريخ، ليه؟ يعني الخبل في دماغه ده أساسه؟ الخبل اللي في دماغ نصر حامد أبو زيد أنه في الواقع الذي نشأ فيه، وحبَا واشتد عوده، صار المعنى الديني مجالًا للصراع. الصراع ليس على الدين في الحقيقة، بل يدور الصراع على أمور حياتية، والدين يستخدم لتحقيق مكاسب على هذه الأرض.

ياسين النصير: يا سيدي الكريم نحن في موضوع معقد ويمتد تاريخيًّا، دائمًا هناك مركز وهامش وهو من أكثر المواضيع بحاجة إلى تفسير، وأنت جدير به وأعرف منا بمكوناته، أعني موضوع تأثيرات دول الهوامش على المركز العربي الإسلامي في هذا الجانب الفكري أو ذاك، قضية الحضارة والبداوة، ما مدى تأثير مثل هذه الصراعات علينا في الوقت الحالي؟

نصر أبو زيد: أنا سأقول لك حاجة جائز صعبة عليك كعراقي، لكن أعرف بأنك لا تزعل، لأني لا أقصد تأييد نظام صدام ولا تبرير غزو الكويت، إنما هو تحليل اجتماعي. هنا ألبس جبَّة ابن خلدون، الصراع بين الحضارة والبداوة. الآن في العالم العربي، البداوة تسيطر وتخنق الحضارة تمامًا. الوهابية تحتل مصر، وتحتل جزءًا من العراق إلى جانب الراديكالية الإيرانية، التي تحتل الجزء الثاني. لاحظ أنني تحاشيت عامدًا

ذكر مصطلحات كالسنة والشيعة؛ فذكرها يزيِّف الواقع. ما هي المشكلة هنا؟ أعتقد، وأرجوك أن تصحح، أن الصراع الذي أخذ شكل احتلال الكويت، والذي أدنَّاه ووقفنا ضده سياسيًّا طبعًا، هو صراع بين نسقين من القيم: قيم الحضارة، وقيم البداوة. لكن ما هو المعنى التاريخي وراء هذا؟ من المؤكد العراق تاريخيًّا بلد له امتداد حضاري عميق. هذه الحضارة كيف يتم توظيفها من قبل حكَّام ديكتاتوريين؟ هذا سؤال أول. من جهة أخرى، فإن عائدات البترول — الثروة السهلة التي بلا عمل يقيم حضارة — أعطى قوة لهذه المجتمعات البدوية. أصبح الوضع مأساويًّا، حيث يوجد المال لا يوجد العقل، وحيث يوجد العقل يوجد الفقر. اضطر العقل أن يهاجر من أجل المال، هذا حصل في مصر، وحصل في كل مكان. ماذا تعني هجرة العقول كي تجد فرصًا أحسن للعمل خارج بلدها؟ ماذا يعني عودة هذه العقول بشكل أو بآخر مغسولة؟ ماذا يعني البترول، الثروة التي تهبط عليك بدون عمل في الطبيعة؟ الإنسان في تعامله مع الطبيعة، في محاولته أن يتفاعل مع الطبيعة، هذا العمل يتطلب عملًا عقليًّا أيضًا، بمعنى أن النشاط اليدوي والنشاط الجسدي لا بد أن يصاحبهما نشاط عقلي. البترول ثروة في الأرض لا تحتاج لأي جهد غير أن تحفر الأرض، وتخرج الثروة، وإذا أنت غير قادر على حفرها، تؤجر واحدًا يحفرها لك، وهذا الذي حصل حيث أُوكل استخراج البترول ونقله وتصنيعه للأجانب. هذه البنية الاقتصادية — اقتصاد الريع لا العمل — توفر المناخ لبنية ذهنية مماثلة. المعنى الثقافي الذي تخلقه هذه البنية هي عدم الحاجة للتفكير، يوجد مخزون فكري اسمه «التراث». تتحدد وظيفة العقل ووظيفة الفكر في التفتيش عن حلول في التراث لكل المشكلات التي تواجهها، كما أنك لا تحتاج إلا أن تحفر الأرض من أجل إخراج المال.

البنية الاقتصادية هنا خلقت بنية عقلية. هذا الصراع والتوتر بين الحضارة والبداوة جعل حاكمًا ديكتاتورًا يتبنى نفس المفاهيم البدوية — مفاهيم الغزو والسطو والثأر — يذهب ليحتل الكويت، نوع من الانتقام، نوع من الترويض. أحست الحضارة أن البداوة تروِّضها وتوشك أن تغتالها. لكن يجب ألا ننسى أن البداوة — أعني قيم البداوة — أصبحت مهيمنة في عالمنا العربي.

ياسين النصير: مهيمنة بتخلفها يعني تدعي أنها تريد أن تحدِّث مجتمعاتها، تدفع المال وتستورد الآلات بدون أن تنمِّي العقل.

نصر: بالضبط، انظر معظم الجامعات التي تنشأ في هذه البلدان العربية عمومًا، كلها جامعات مرتبطة بدراسة وتدريس التكنولوجيا، لا توجد جامعات تدرس الفكر

الإنساني، الذي هو أساس الفكر العلمي، الذي بدونه لا تصنيع ولا تكنولوجيا. المال يسمح لك بمزيد من استهلاك ما ينتجه الآخرون من ثمار علمهم ومعرفتهم وتقدمهم.

ياسين النصير: إذن يا سيدي إن الفكر العربي الحديث والفكر الفلسفي منه بوجه خاص في محنة، في محنة منهجية، في محنة معرفية، في محنة الخلط بين الدين وتطور المجتمع، هل توجد حلول في تصورك لهذه المحنة بحيث يمكن حلها بشكل تدريجي، يعني أن نبدأ في الجامعات، أو نبدأ مع فئة المثقفين، أو نبدأ مع السياسيين أو نبدأ بوضع برامج فكرية حديثة؟

نصر أبو زيد: طبعًا دور المثقف هنا، والمفكر، دور أساسي. ويبقى السؤال: من أين نبدأ؟ أعتقد هناك الآن أهمية قصوى لفصل الدين عن الدولة، إذا نظرت حولك فستجد النتائج المأساوية لهذا الزواج الكاثوليكي المحرم بين الدولة والدين في عالمنا العربي. الدين لا تستخدمه الجماعات الراديكالية أو الإسلاميون فقط، إنما تستخدمه الدولة، وهذا أمر يعود تاريخه إلى النصف الثاني من القرن العشرين، في العالم العربي كله والعالم الإسلامي كله.

فصل الدين عن الدولة غير فصل الدين عن المجتمع، لا يستطيع أحد أن يفصل الدين عن المجتمع، الدين تاريخيًّا مكون اجتماعي، وليس مجرد مكون شخصي أو فردي. قد يبدأ الدين كذلك، أي يبدأ تجربة شخصية فردية، وقد يظل كذلك في بعض التجارب. لكن بعض التجارب الدينية الشخصية الفردية يتم تحويلها إلى تجربة مشتركة تخلق جماعة، تصبح مجتمعًا ثم تتطور إلى «أمة». في هذه الحالة الأخيرة يصبح الدين قوة وشيئًا لا يمكن انتزاعه من المجتمع.

الدولة ليست المجتمع، بل هي الجهاز الإداري والسياسي والقانوني الذي ينظم الحياة داخل المجتمع. وإذا كان الدين قوة اجتماعية، فهو أيضًا ليس المجتمع؛ إذن المجتمع جماعات وأديان. ومن حق هذه المجتمعات على الدولة أن تحمي بعض الجماعات من الافتئات على حق الجماعات الأخرى. من هنا فدور الدولة كجهاز منظم لسير الحياة في المجتمع — المتعدد الأديان بطبيعته — يجب أن يكون محايدًا، بأن لا يكون للدولة دين تتبناه وتدافع عنه وتحميه. إن دورها حماية الناس لا حماية العقائد.

لم يحدث في التاريخ كله — رغم كل الادعاءات والأوهام — مثل هذا الفصل بين الدين والمجتمعات. الدولة ليس لها دين، ولا يصح أن يكون لها دين. «دين الدولة الإسلام»، عبارة يجب أن تكون مضحكة؛ فالدولة لا تذهب إلى الجامع ولا تصلي، والدولة

لا تذهب إلى الحج، ولا تصوم، ولا تدفع الزكاة. الدولة ممثلة للنظام السياسي مسئولة عن المجتمع بكل أطيافه بما فيها الأديان. كل الدول العربية والإسلامية — والعراق بصفة خاصة — موزاييك من الأديان. وهذا يعني أن الدولة الإسلامية في العراق ستلغي ثلاثة أرباع سكانه، تلغي هذا الغنى الذي يمثله العراق، وتبعد جزءًا كبيرًا من العراقيين من الانتماء لهذه الدولة. نفس الأمر في مصر وفي غيرها من الدول.

الحاجة الثانية: هي الدساتير، من العبث القول: إن المواطنة هي أساس الانتماء، ويقال في نفس الدستور «الشريعة — أو مبادئ الشريعة — هي المصدر الرئيسي للتشريع»، هذا تناقض حدِّي جدًّا بين مادتين في الدستور تلغي إحداهما الأخرى. يزداد الأمر تناقضًا حين يحرِّم نفس الدستور في مادة أخرى قيام أحزاب على أساس ديني، لا إله إلا الله!

الحزب الديني يقول نفس الكلام (الدستوري)، يقول: «الإسلام دين الدولة والشريعة هي مصدر التشريع»، كيف تحرِّم قيام حزب يتبنى نفس القيم الدستورية التي يتبناها، ويدافع عنها بضراوة، الحزب الوطني الحاكم في مصر. إما أن الدستور «لعب عيال» أو أن الحزب الوطني حزب غير شرعي مثل الجماعة غير الشرعية إياها.

ماذا يعني أن يكون للدولة دين؟ وماذا يعني أن يتنازع المتنازعان — الحزب الوطني والجماعة «غير الشرعية» — على أحقية الحكم على أساس مرجعية «الشريعة»؟ هذا يعني ببساطة تهميش غير المسلمين في المجتمع، وانظر حولك وتأمل حال الأقباط والبهائيين في مصر، وما حدث لغالبية الأقباط من اعتبار «الكنيسة» وطنهم. حدث أيضًا باسم الشريعة تهميش دور المرأة في المؤسسات السياسية والتعليمية والإعلامية. لا يصرخنَّ أحد في وجهي بأن ذلك غير صحيح، فأنا أعلم أن ثمة ديكورات للتجمل في عالم تضغط فيه المنظمات العالمية لحقوق الإنسان وحقوق المرأة على الأنظمة والأحزاب السياسية. الذي يعانيه المواطن المسلم غير المتفق مع الدولة في تفسيرها وتفسير مؤسساتها للدين أنكى وأمر؛ فهناك الاتهامات الجاهزة بالردة والخروج على الثوابت، وهناك المطاردات البوليسية بالاعتقال، بل وصل الأمر مع من يسمون أنفسهم «القرآنيين» أو «أهل القرآن» باضطهاد أهلهم وذويهم. كل هذا يجعل من ادعاء «عدم وجود كنيسة في الإسلام» محض بلاغة لفظية فارغة من المعنى؛ فالكنيسة لم تفعل بمخالفيها في العصور الوسطى أكثر من ذلك.

في العقد الحالي — العقد الأول من القرن الواحد العشرين والذي يوشك على النهاية — صارت الدولة أكثر راديكالية في تحديد دينها وفي ملاحقة خصومها، وإن

لم تنص على ذلك في دساتير أو قوانين. صارت الدولة ذات الأغلبية السنية تضطهد الشيعة، والعكس صحيح، وتزايد الاحتقان بفعل الخطابات الإعلامية غير المسئولة، فتم تصنيف البشر داخل الدين الواحد إلى طوائف تكفر كلٌّ منها الأخرى. العراق حالة محزنة بحكم تاريخه الطويل في العيش المشترك والتزاوج والمشاركة الكاملة في الوطن. في لبنان — هايد بارك العرب — صار التأزُّم الطائفي بينًا في الواجهة السياسية. كل هذا يرشح حلًّا وحيدًا: أن تتخلى الدولة عن امتلاك الدين. الدولة لا دين لها. تحكي قصة لجنة إعداد دستور ١٩٢٣م في مصر أن أعضاء اللجنة ترددوا في مسألة هذه المادة التي تنص أن «دين الدولة الإسلام»، هل هي ضرورية أم يمكن الاستغناء عنها. والغريب في القصة أن أعضاء اللجنة الأقباط عبروا بوضوح عن رأيهم بأنه «لا ضرر» من النص على ذلك في الدستور. وقد كان، علَّق طه حسين فيما بعد: «وقد وجدنا فيها الضرر كل الضرر». المعنى هنا أن التجربة كشفت عن ضررها. وفي تقديري أن أعضاء اللجنة الأقباط مغمورون بمناخ شعارات ثورة ١٩١٩م «الدين لله والوطن للجميع» أرادوا أن يعبروا لإخوانهم المسلمين عن ثقتهم وفخرهم بالانتماء للفضاء الثقافي العربي الإسلامي. أما وقد ظهر الضرر، فعلى المسلمين أن يردوا الدين ويسترجعوا ثقة إخوانهم الأقباط بإلغاء هذه المادة من الدستور، فهل هم فاعلون؟!

التعليم هو المشكلة الملحة الثانية، التعليم يحتاج إلى حرث من جديد؛ لأنه في هذا الوقت تمددت عملية الأسلمة في شرايين المجتمعات واستفحلت، رغم فشلها السياسي، ورغم ما يمكن أن نسميه فشل الإرهاب. لكن هذا التمدد في وعي الناس خطر، والخطر هنا يمثل انتصارًا للأسلمة. كل شيء تأسلم، من الأزياء لعبارات التحية، للاعتراضات التي تجدها على أشياء كانت عادية منذ سنوات قليلة مضت. وانظر في كتب التعليم — تعليم اللغة العربية وتعليم الدين الإسلامي — في المراحل المختلفة لترى أن عدسة الدين صارت تلون كل شيء. في الجامعات ليس الحال أفضل. كل قيادات الجماعات الإسلامية خريجو جامعات، كليات علمية مثل الطب والهندسة والصيدلة، هل هذه مصادفات؟ في كليات الإنسانيات لا تجد سوى التلقين، رسائل جامعية لا تبحث شيئًا، خاصة إذا اتصل الأمر بشأن ديني. صارت أقسام الفلسفة الإسلامية في أغلبها أقسامًا لتدريس العقائد الصحيحة، وصارت الفلسفات الغربية الكلاسيكية والحديثة تدرس من منظور العقائد القويمة. لماذا يحتاج الإخوان المسلمون أو غيرهم الوصول إلى الحكم بتبني الإجراءات الديمقراطية — القابلة للتزييف بالترهيب والترغيب — ما داموا يحكمون بالفعل؟

صارت الدولة المتدينة تتبنى أفكارهم كاملة. هذا يعيدنا — من جديد — لفصل الدين عن الدولة، أو بالأحرى تحرير الدين من قبضة الدولة.

ياسين النصير: في العراق هناك كارثة حقيقية على مستوى التعليم الابتدائي والثانوي والجامعي خلال هذه الأعوام، أصبح كله متخلفًا، ومترديًا جدًّا، ويمكن تلمُّس ذلك بوضوح في كل المجالات، الكثير منا يقارن بين التعليم في السبعينيات والستينيات والتعليم اليوم، يجد الفرق في المعرفة بين الزمنين كبيرًا جدًّا.

نصر: أصبح الوضع كله تعيسًا. في مجتمعاتنا لا توجد دراسة جدية للدين، حتى في الجامعات: إنهم يعلِّمون الدين ولا يدْرسونه. الحوزة مثلًا، سواء في قُم أو في النجف، كانت دائمًا مجالًا لدراسة الدين، كانت تجمع بين «التعليم» و«الدراسة» فيتخرج منها الواعظ (الملا) والباحث. كان الأمر كذلك في الأزهر حتى أواخر الستينيات. من داخل الحوزة خرج مفكرون نقديون للدين، وهذا من غير المتوقع أن يخرج من الإسلام السني الآن. الأزهر كان مرشحًا لذلك في الأربعينبات والخمسينيات، كان يوجد فيه شيوخ نقديون مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ لأن الأزهر كان مفتوحًا على العالم من خلال حركة الترجمة والتعرُّف على ما يدور في العالم. نحتاج إلى تعليم منفتح، نحتاج للعودة مرة أخرى إلى صيغة التعليم المنفتح من هذا النوع. كل هذا يتطلب جهودًا متواصلة على كل المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية.

ياسين النصير: يا سيدي أنت أقمت أساس فلسفتك على ابن العربي بداية. أليس كذلك؟

نصر: لا.

ياسين النصير: ألم يكن تأويل النص هو الأطروحة الحقيقية لمشروعك النقدي الفلسفي.

نصر أبو زيد: لا، لو قرأت كتابي عن المعتزلة، وهو أول دراسة قمت بها، ونشرت كتابًا بعنوان «الاتجاه العقلي في التفسير»، من الممكن أن تقول: إنني بنيت مشروعي على عقلانية المعتزلة. ولو قرأت كتابي عن ابن عربي «فلسفة التأويل» من الممكن أن تقول: إنني بنيت مشروعي على ابن عربي. هذه طبيعة البحث العلمي في مراحل البداية، في كل بحث تتشرب الموضوع، ويؤثر فيك المنهج، حتى تستقل تدريجيًّا وتتطور أدواتك النقدية.

ياسين النصير: طيب منهجك العقلي توضح في كتابك عن ابن عربي؟

نصر: هذا صحيح بلا شك، قلت وأقول دائمًا: إنني أحد المفكرين العرب العقلانيين، لكن العقلانيين الذين لا يزدرون الدين.

ياسين النصير: هذا واضح، تحدثت في كل كتبك أنك بدأت النقد من داخل النص الديني لو لم تنتمِ إليه لما عرفت حقيقته، إنك أحد العقلانيين العرب الكبار.

نصر: العقلانية التي تعطي للدين وللخيال مساحة داخلها، وليس خارجها. ومن هنا فإن حبي للشعر، حبي للمسرح، حبي للموسيقى والفنون، إلى آخره، يُستمد من إيماني بأن التجربة الفنية في عمقها تجربة إنسانية روحية. أعتقد أن عملي البحثي يعد بمثابة محاولة للمصالحة بين العقلانية والصوفية.

ياسين النصير: صحيح وهذا واضح.

نصر أبو زيد: طبعًا من منظور معاصر، ليس من منظور أنك تجمع الفكر الكلاسيكي مع بعضه.

ياسين النصير: أيضًا لديك ميل للفكر الشيعي لمنجزات الفكر الشيعي؛ لأنه فعل اجتهادي عقلي وجزء من التراث التنويري.

نصر: طبعًا هذا جزء من تراثي؛ لأني لا أتعامل مع التراث باعتباري سنيًّا. أعتبر التراث كله بما فيه الخوارج، والمرجئة والمشبهة، أي التراث الذي تم تهميشه، تراثي الذي أنتمي إليه. عندما كنت صغيرًا في السن، كنت أقسم التراث إلى «تقدمي» و«رجعي» متأثرًا بالتقسيمات الأيديولوجية، ومركزًا أسلحتي النقدية على ما كنت أظنه التراث الرجعي. الآن لا أستبعد من سلاح النقد التراث «التقدمي»، كالمعتزلة والفلاسفة عمومًا و«ابن رشد» على وجه الخصوص. النقد ليس هدمًا، بل هو فهم وبناء للماضي كله. أحيانًا تجد بعض الباحثين يعيشون صراعات الماضي، فينحازون ويتحزبون، بل وأحيانًا يتعصبون. إنهم يخوضون معارك الحاضر على أرض الماضي والتراث، وهذا نمط من السلفية، أرجو أن أكون منه شُفيت.

ياسين النصير: هل هناك تأثير من الثقافة اليونانية، من الحضارة اليونانية، من الفلسفة اليونانية في هذا الجزء من تفكيرك، باعتبارها الفلسفة التي كانت الأكثر حضورًا في الميدان العقلي؟

نصر أبو زيد: في التراث العربي لا يوجد شك في تأثير حركة الترجمة المعروفة، لكن التأثير ليس فقط من الثقافة اليونانية، لأن الثقافة اليونانية كانت هي تقريبًا ما يسمى بالهيللينية، يعني الثقافة اليونانية المختلطة بالمسيحية وباليهودية، اليونانية الشرقية

إذا صحت العبارة. إنها «مدرسة الإسكندرية»، ولاحظ علاقة اسم المدينة باسم بانيها «الإسكندر الأكبر». ولذلك في الفكر العربي خلط ما بين أرسطو وأفلاطون. إلى جانب هذه الثقافة الهيللينية لا يمكن استبعاد الفكر الإيراني والفكر الهندي. إذا كان عالم القرآن يتجاوز آفاق التراث التوراتي إلى آفاق ثقافية لا توجد في التوراة، فمن الطبيعي أن نظلم الفكر الإسلامي إذا تصورنا أن مصادره محدودة. فكر ابن عربي يقدم نموذجًا لصرح فكري لم يستطع الباحثون حصر مصادره ولا أصوله.

ياسين النصير: هل لا يزال الفارابي مثلًا إلى الآن هو صاحب الإرهاصات المادية في الفكر، أم أن في الفلسفة العربية الإسلامية آراء أخرى قد بشرت بالرؤية المادية؟

نصر أبو زيد: في الفلسفة العربية ستجد ما سميته إرهاصات، وأنا أوافق على التسمية، ستجد إرهاصات في فكر المعتزلة نفسه وعند ابن طفيل، وستجد الجاحظ يتكلم عن أصحاب الطبائع، أصحاب الطبائع يمكن أن نسميهم الـ Naturalist الذين أدركوا بالملاحظة أن التفاعلات الطبيعية — أي طبقًا لقوانين الطبيعة — يمكن أن تخلق حياة بدائية. والدليل على ذلك حين يتلف بعض الطعام تتكون فيه الديدان، من أين أتت هذه الديدان؟ أتت من تفاعل طبيعي، تفاعل المواد الطبيعية في الطعام مع الجو. في رائعة ابن طفيل «حي بن يقظان» يطرح روايتين لولادة الطفل حيًّا: الرواية العادية، كونه ثمرة علاقة بين رجل وامرأة (علاقة زواج طبعًا)، والرواية الثانية التي تؤكد إمكانية وجود كائن حي عن طريق تفاعل عناصر الطبيعة مع التربة والمناخ في جزيرة ما على سطح الأرض. نعم توجد جذور وإرهاصات مادية في الفكر الفلسفي وفي بعض التيارات الكلامية المبكرة.

القرآن نفسه — وهذا من الممكن أن يكون مزعجًا للمؤمنين — لا يؤيد نظرية «الخلق من عدم»، توجد مادة باستمرار، الطين، الماء، النار ... إلخ. سياق القول القرآني ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ خطاب للإنسان المتعين المتكبر الذي يواجهه الخطاب القرآني. الخلق دائمًا من مادة ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُل حَيٍّ﴾، ﴿السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾. هناك الإشارة دائمًا إلى وجود مادة أولية. وهذا الذي بنى عليه ابن رشد تأييده لأرسطو، ورده على الغزالي؛ لأنه كفَّر القائلين بقدم العالم، إن عقيدة «الإيجاد من عدم» عقيدة صاغها اللاهوت الإسلامي، ولا أساس لها في القرآن.

وردت قصة خلق آدم وإبليس والمعصية والخروج من الجنة والهبوط إلى الأرض في سبع سور من القرآن، تتفاوت في الطول والقصر، وتختلف في البدايات والنهايات، وفي

ترتيب الوقائع، إنها سبع سرديات في سبع سور من القرآن. التحليل السردي يكشف أن القصة ليست قصة خلق آدم بقدر ما هي قصة إبليس، إبليس هو البطل البارز في جميع السرديات. صديق باحث سوداني عمل تحليلًا أدبيًّا لهذه السرديات السبع من خلال مقارنة الوحدات السردية الصغرى «الموتيف»، ووجد أن موتيف «إبليس» هو المسيطر حضورًا في كل السرديات.

نحن إزاء دين لا يعادي المادية، ولا ينظر إلى المادية باعتبارها نَجَس. تطور الفكر الإسلامي في اتجاهات شتى، وهذا شيء طبيعي.

ياسين النصير: هل هناك أمل بأن مجتمعاتنا الحديثة يمكنها أن تستفيد من تطورات الفكر الإسلامي الفلسفي حتى في أشكاله العادية، أم أننا أغلقنا الدرس على ما يقوله النص الديني وكفى؟

نصر: للأسف الشديد، لا يدرس الفكر العلمي عند العرب والمسلمين في جامعاتنا، وهو معروف، مترجم ويدرس في الأكاديميات الغربية. الفكر الطبيعي عند العرب، فكر الطب عند العرب لا يدرس في الجامعات هنا، ويدرس في أوروبا، وهناك أستاذ مصري خبير في علم الرياضيات عند العرب اسمه «رشدي راشد»، لكنه يدرِّس في السوربون ويعيش في باريس، أحد العقول المهاجرة، وما أكثرهم!

حوار مع المفكر الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد

الجزء الثاني

ياسين النصير: طيب يا سيدي كان عندك كتاب مهمٌّ جدًّا عن المرأة، كيف تنظر حقيقة للمرأة؟ وهل ثمة مشروع جديد عنها؟

نصر أبو زيد: المجتمع الذي يضطهد المرأة هو نفسه المجتمع الذي يضطهد غير المسلم، أي هو المجتمع الذي تتسع مساحة «الآخر» فيه لتضمَّ كل الأقليات بالمعنى الاجتماعي لا بالمعنى العددي. قضيتي هي المساواة والعدل في المجتمع. محاربة التمييز ضد البشر عمومًا هي قضيتي الأساسية. المرأة تبدو قضيتي أنا الشخصية.

ياسين النصير: قضيتك الشخصية من قسمين: الأم والزوجة.

نصر: نعم، هذا بحكم نشأتي التي جعلتني أدرك أن المرأة كائن كامل الأهلية. نحن مجتمعات ذكورية حيث فرص الذكر في العمل، في الاحتكاك، في الخروج، أوسع من فرص المرأة. المرأة التي تجلس في البيت من أين تكتسب الخبرة؟ هذا ليس مبررًا

أن نسميها «ناقصة عقل ودين». الست والدتي — رحمة الله عليها — لغاية موت والدي، لم تكن تعرف حتى الخروج من البيت لزيارة أمها. ولو رغبت بزيارتها، يجب أن تأخذ الإذن من والدي، وكنت أنا الذي آخذها وأصحبها؛ لأنها لا تعرف الذهاب إلى بيتهم لوحدها، مع العلم كانت قريتنا قرية صغيرة ولم تكن مدينة كبيرة. الست والدتي خرجت من بيت والدها إلى بيت زوجها، نُقلت من هذا البيت، إلى هذا البيت. مات والدي عام ١٩٥٧م، وترك لهذه السيدة، التي كان عمرها في ذلك الوقت ٣٥ أو ٣٨ سنة، عدة أطفال أكبر الذكور كنت أنا، وكان عمري ١٤ سنة. كان لي أخت أكبر مني كانت متزوجة. هذه السيدة، كُتب عليها أن تخرج وأن تواجه الحياة، وتختلط بالناس. حصلت على الشهادة «دبلوم فني متوسط» وبدأت العمل ومشاركتها في تحمل المسئولية، فكانت تخرج وتشتري وتختلط بالآخرين. إذا قارنت بين شخصية والدتي سنة ١٩٥٧م وشخصيتها سنة ١٩٨٠م، تجد أنها أصبحت كيانًا آخر، شخصية أخرى، شخصية تستطيع أن تجلس مع أساتذتي وزملائي وأن تجادلهم وأن تختلف معهم. من أين أتت بهذه القوة؟ كانت تختلف معي أحيانًا، وتقول أنت أستاذ في الجامعة وتفهم في قضايا الفلسفة، ولكن فيه قضايا أخرى أنت لا تفهمها. هذه المرأة أخذت الفرصة لتخرج وتختبر الحياة وتعيش الحياة، ومن هنا جاءت قناعاتي بأن المرأة ليست كائنًا أقل بالطبيعة وبالفطرة من الرجل، كما قال ابن رشد. لكن النقص في التعليم، والنقص في الخبرة، وحصرها في البيت فقط هو السبب.

وكان هذا مطلب الرواد الأوائل مثل قاسم أمين الذي قال: علموا المرأة، ودعوها تشتغل، وأخرجوها من السجن الذي وضعتموها فيه. وهكذا بدأت حركة المطالبة بحقوق المرأة، سواء في مصر أو في العراق، ومنها حق المشاركة في العمل السياسي والانتخابات والتعليم والمساواة. وتحققت هذه القيم، وقد عشناها في شبابنا في الخمسينيات والستينيات عصر المساواة.

أختي كانت مأساة حياتها أنها لم تكمل تعليمها؛ لأن والدي حرمها من مواصلة الدراسة بعد الابتدائية. ولكنها كانت تأخذ كتبي وتقرؤها بنهم، وكنت أعلم أن بداخلها ألمًا كبيرًا. وهذا كله أعطاني خبرة بالنسبة للمرأة وقضاياها.

الهجوم على المرأة والتقليل من شأنها تزايد وازداد بشاعة منذ خمسة عشر عامًا مضت، ولكن أن يأتي أحد ويقرأ قرآن القرن السابع، ويقول هذا هو وضع المرأة، فهذا غير مقبول. عندما كنت في القاهرة وفي معرض دفاعي عن المرأة، صدر بحقي حكم،

وكان لا بد أن أقرأ الحكم وأكتب ردًّا فكريًّا حتى يضيفه المحامون للرد القانوني، وجدت أن القاضي جاهل، جاهل باللغة العربية، مثلًا أنا كأستاذ جامعة لا أقبل تلميذًا عندي يكتب بهذا الشكل، فكيف أن يكون قاضيًا ويصدر حكمًا. جلست في غرفتي أقرأ الحكم، وأصابني جهل القاضي بغضب لا يحتمل، فمزقت الأوراق وخرجت من حجرة المكتب، وقررت في نفسي في هذه اللحظة أن أغادر مصر، حتى إشعار آخر.

ملامح وجهي الغاضب، واحمرار العينين الذي يدل على ارتفاع ضغط الدم، أزعج زوجتي: ما الذي حدث؟ قلت لها هناك كارثة، كل جريمتي عند القاضي هي الدفاع عن الأقباط، ضد دفع الجزية، والدفاع عن حقوق المرأة المضطهدة من زوجها، هل هذه جريمة؟ هل هذا كفر؟ لم أنكر وجود الله. كنت غاضبًا جدًّا وقلت لها: لماذا أدافع عن المرأة؟ لماذا أدافع عن الأقباط؟ لماذا لا أعيش حياتي؟ أستاذ جامعة، مسلمًا ذكرًا، وأتمتع بحقوق لا نهائية. ابتهال زوجتي قالت لي: إذا كنت تعتقد أنك تدافع عن أحد، فالأفضل لك أن تتوقف، أنت لا تدافع عن أحد، أنت تدافع عن نفسك. كانت على صواب، أنك عندما تدافع عن المرأة تدافع عن نفسك.

هاشم نعمة: ذكرت في كتابك القيِّم «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» الذي صدر عام ١٩٩٠م، أن البحث عن مفهوم النص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن «البعد» المفقود في التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة «الوعي العلمي» بهذا التراث. بعد صدور الكتاب، هل ساهمت الأبحاث في هذا المجال بالتحديد في الاقتراب من هذا البعد المفقود بهذا القدر أو ذاك، أقصد أبحاث الآخرين وأبحاثك؟

نصر أبو زيد: بدون شك، لا أستطيع أن أنكر ظهور باحثين مثل محمد شحرور، وقد دخل محمد عابد الجابري مؤخرًا الميدان، فأصدر ثلاثة مجلدات عن القرآن، والمجلدان الثاني والثالث في تفسير القرآن طبقًا للتقسيم المعروف: فتعامل مع الوحي المكي في المجلد الثاني، ومع الوحي المدني في المجلد الثالث. هذا المدخل التاريخي، للتمييز بين القرآن في مكة والقرآن في المدينة، مدخل على درجة عالية من الأهمية. قد يختلف الباحثون، وهذا أمر طبيعي لا يجب أن يقلقنا، والجابري يختلف معي في مسائل بعينها، خاصة مسألة التاريخية؛ إذ يكتفي بأسباب النزول على ما في مروياتها من مشكلات. التاريخية عندي أشمل من مسألة «المكي والمدني» أو «أسباب النزول» فهذه شواهد على تاريخية النص القرآني، وليست هي التاريخية. التاريخية التي أعنيها تتصل بطبيعة

الوحي ذاتها من حيث البنية ومن حيث المضمون، وهي التاريخية التي تحيل إلى البعد الإنساني في الوحي.

هناك محاولات واجتهادات من كثير من الشباب، ولكن إلى أي حد اقتربنا من الفكر العلمي؟ ما تزال المسافة طويلة بيننا وبين التفكير العلمي فيما يتصل بالقرآن. التفكير العلمي في القرآن، وتحليل ظاهرة الوحي … إلخ، لا تؤدي بالضرورة إلى إلغاء البعد الإلهي من القرآن. لكن المشكلة أن هذا البعد الإلهي في القرآن غطى على البعد الإنساني وحجبه تمامًا في الفكر الإسلامي الوسيط، الذي ما زال هو الفكر المسيطر حتى الآن.

تعامل الفكر الإسلامي مع «القرآن» لا يختلف كثيرًا عن تعامل الكنيسة مع حقيقة (أو طبيعة) المسيح بتأكيد أنه هو الله، أو ابن الله. هكذا اختفى البعد الإنساني بفعل تحويل «الإيمان» إلى دوجما، أي إلى عقائد جامدة ثابتة. لكي نستعيد البعد الإنساني، الذي قتلته الدوجماطيقية، فقتلت معه «الإيمان» كاختيار إنساني وحولته إلى أمر يُفرض بالقوة، لا بد من بيان أن كشف البعد الإنساني في الوحي لا يهدد الإيمان، بل هو أساس الإيمان.

الأمر ببساطة شديدة أن الإيمان علاقة، الإيمان هو هذه العلاقة التي تربط المؤمن بهذه بدين بعينه، الإيمان هو أساس العقيدة، وليس العكس، أي ليست العقيدة هي موضوع الإيمان. الإيمان علاقة اختيار وليست علاقة إذعان. أي هو — الإيمان — علاقة إنسانية. وهذا عكس العلاقات الطبيعية الضرورية، التي منها مثلًا أن النار تحرق … ليس المهم من أنا وإلى أي جنسية أنتمي، لأنه لو وضعت يدي على النار تحترق. أي إن العلاقة بين النار والحرق علاقة طبيعية ضرورية: من طبيعة النار أن تحرق، ومن اللازم الضروري أن تحرق إن لامست مادة قابلة للاحتراق. هذه حقائق لا تتبدل ولا علاقة لها بالوضع الإنساني الذي أساسه «الاختيار الواعي».

الإيمان هو الذي يضفي على الأشياء والأحداث والأشخاص والنصوص قيمة يسميها «القداسة». كون هذا الكتاب مقدَّسًا ليس أمرًا طبيعيًّا اضطراريًّا مثل حقيقة حرق النار. ولو كان كتاب ما مقدسًا بالحقيقة الطبيعية، لكان من شأنه أن يرغم كل الناس على التسليم بقداسته اضطرارًا، كما ترغمنا النار حين نلامسها على التسليم بقوتها الإحراقية.

وهذا الفهم للطبيعة الاختيارية الواعية (الإنسانية) للإيمان من شأنه تقوية إحساس الإنسان الفرد بفعاليته، بكونه طرفًا قويًّا في صنع القداسة، القداسة ليست شيئًا مفروضًا على الإنسان من الخارج، وحين تفرض عليه لا تكون إيمانًا بل إذعانًا. تتحقق هذه القداسة عندما يقول الإنسان: أنا مؤمن بهذا الشيء، أو هذا الشخص، أو بهذا الكتاب.

لو فهمنا هذا فسنصل إلى فهم البعد الإنساني، وسنصل إلى ترسيخ مفهوم الإيمان المعتمد على القناعة، وليس المعتمد على التراث، ولا المعتمد على الطمع في الجزاء، أو الخوف من العقاب. هنا يمكن أن نقترب مما يسمى بالفهم العلمي، الذي هو بالضرورة ليس ضد الدين أو ضد العقيدة، وإنما هو تأسيس فهم مختلف للعقيدة وتصور مختلف للدين، وهذا ما حققته المجتمعات المتقدمة.

هذا الفهم حين يحول «الإيمان» إلى فعل إنساني اختياري، تصبح فيه «القداسة» مفهومًا علائقيًّا، لا صفة خارجية في الأشياء والأشخاص، من شأنه أن يجعل كل مؤمن يحترم إيمان الآخرين احترامًا لحقهم في الاختيار، وهو الحق الذي مارسه بفعل «الإيمان» الخاص به.

إن المسيحية لم تمت في الغرب كما يتوهم المسلمون، رغم أن الناس لم تعد تذهب إلى الكنيسة. الناس قاطعت الكنائس ولم تهجر المسيحية، التي لها وجود في الحياة الثقافية، وفي الحياة الاجتماعية، كما أنها توجد في التنظيمات والمؤسسات السياسية. الخطاب الديني يُرهب الناس من الفكر النقدي بتزييف وعيهم بأن إيمانهم في خطر. ومن أجل إثبات ذلك يُشار إلى خلو الكنائس في المجتمعات الغربية كدليل على ضياع الإيمان. هذه الأكاذيب التي يروِّجها الخطاب الديني يدحضها انتشار الظاهرة العكسية في المجتمعات العربية: أعني ظاهرة ازدحام المساجد والمبالغة في الشعائر من ناحية، وخراب الذمم والفساد الذي يعني خواء «الإيمان» من جهة أخرى. العبارة الشهيرة التي تنسب إلى كثير من مفكري عصر النهضة العربي «في أوروبا مسلمون بلا إسلام، وفي بلادنا إسلام بلا مسلمين» تصدق هنا أيضًا مع بعض التعديل: «يوجد إيمان بلا شعائر في الغرب وعندنا شعائر ولا إيمان»؛ إذ معنى الإيمان هو الاختيار الإنساني الواعي، الذي يستمد قوته من حقيقة كونه اختيارًا إنسانيًّا واعيًا، ولا يستمدها من الإذعان الشعائري ممثلًا في وعظ الكنائس. يقول البعض إن مهمة الشعائر أنها تقوي الروابط الإيمانية بين أفراد الجماعة المؤمنة، ويتناسى هؤلاء أن المجتمعات الحديثة تتمتع بوجود مؤسسات مدنية تنمي الروابط الوطنية والإنسانية بين الأفراد والجماعات بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية، كما أن هناك مؤسسات تنمي هذه الروابط الإيمانية. ليس معنى ذلك الدعوة إلى «إيمان بلا شعائر»، بل دحض القول بأن «الشعائر» مهمتها تقوية الإيمان، وهو قول يصدق في حالة الإيمان المريض. الشعائر بنص القرآن تهدف إلى تنمية الأخلاق وتحقيق السمو الروحي؛ فإذا لم تحقق هذه الأهداف فهي حركات للرياضة الجسدية (الصلاة

التي تجب أن تنهى عن الفحشاء والمنكر) أو طريقة لفقدان الوزن (الصيام الذي فُرض وصولًا إلى تحقيق التقوى ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾) أو رحلة سياحية (الحج وغايته تحقيق التقوى كذلك ﴿لَنْ يَنَالَ اللهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾). والتقوى مفهوم يتجاوز الصلاح الديني إلى الصلاح الاجتماعي والإنساني. وهذا موضوع عميق، بل من أعمق موضوعات «الإيمان» في القرآن الكريم.

إن العمل الفعلي الذي أحاول أن أقوم به كشف هذا البعد الإنساني، «الإيمان» هو قرارك أنت. واقع الأمر أن الذي حصل في القرن السابع أن فوجئ الناس بإنسان — مثلهم ومثلنا — يقول لهم: أنا نبي من الله ونزل عليَّ الوحي، بعض الناس صدقوه وآخرون كذبوه، الناس الذين صدقوه تكاثروا وأصبحوا مسلمين، والناس الآخرون تكاثروا وأصبحوا شيئًا آخر، هذا هو العالم. ما بين أيدينا هو تقرير إنساني عن وحي إلهي، ما الذي جعل هذا التقرير الإنساني مقدَّسًا؟ الإيمان؛ لأن هذا التقرير ذاته بالنسبة للآخرين، غير مقدس خاصة لمن لا يؤمن به. أنا أقرأ التوراة والإنجيل ولكنهما بالنسبة لي غير مقدَّسين. المسألة بهذه البساطة، ولكن النتيجة الهامة هي أني أؤمن أنه مقدَّس لأنني أنا أقدسه. لذلك أحس بضرورة واحترم المقدَّس الذي يقدِّسه. إذا كنت أعتز بقيمة إيماني، الذي به صنعت القداسة، فلا بد أن أحترم قيمة إيمان الآخر في صنع قداسته.

نحتاج نحن دومًا إلى الرجوع إلى المكون الإنساني. ومكوني الإنساني يقول مثلًا أنا مصري عربي مسلم، بل قبل ذلك كله أنا إنسان أنتمي للإنسانية. بحكم الانتماء هذا — لا بحكم التقسيم الأيديولوجي المذهبي — أنا سنيٌّ ولست شيعيًّا، وإن كان المصريون معروفين بأنهم شيعة بالهوى، وليسوا شيعة بالتاريخ. السنية والشيعية صناعة إنسانية تاريخية ناشئة عن صراعات سياسية داخل مجتمعات «الإيمان». تتحول هذه الصراعات إلى «عقائد» يتقاتل حولها الناس، وهم في الحقيقة يتقاتلون حول أشياء أخرى تم اختصارها في «عقائد». الوهابية بالمثل هي صناعة الجزيرة العربية، محمد بن عبد الوهاب كان مصلحًا في إطار الظروف الاجتماعية والتاريخية للجزيرة العربية، ولم تتطور الوهابية بعد ذلك؛ لأنها تحمل في جذورها عدم التطور. مثلها مثل الوهابية يمكن القول إن العلمانية الفرنسية التي لم تتطور منذ أيام المعركة ضد الكنيسة. إن الجمهورية الفرنسية تخاف من بنت محجبة، إنها علمانية مسكينة تعاني من فقر، مثل الوهابية المسكينة التي تعاني من الفقر. من يقارن العلمانية الفرنسية بالوهابية لا يرضى عنها الفرنسيون ولا يرضى عنها السعوديون، ولكن هذه هي الحقيقة: ما الذي يجعل من الحجاب أو من الرموز الدينية خطرًا على الجمهورية؟

الحجاب في مصر أصبح غير قابل للنقاش، النقاش كله الآن حول النقاب، مثلًا إعلامي تلفزيوني مرموق — زوجته غير محجبة — ويتحدث عن الحجاب بأنه فريضة دينية. حدث إجماع على أن الحجاب فريضة، والمشكلة الآن في النقاب، وربما بعد خمس سنوات سيكون النقاب فريضة وهكذا.

هاشم نعمة: لم يكن في ذهني أن أطرح هذا السؤال عن كتابات محمد عابد الجابري الذي ورد في سياق إجابتك. فيما يخص التراث، يقول الجابري في كتابه العقل السياسي العربي: «التجديد في الفكر الإسلامي أو التجديد بشكل عام يجب أن ينطلق من التراث.» ما تعليقك على ذلك؟

نصر أبو زيد: الانطلاق من التراث أمر مفهوم، طالما أن التراث مرجعية من المرجعيات، وليس هو المرجعية الوحيدة. ما أخشاه في مثل هذه المقولات التي تتردد كثيرًا أنها ترسخ مسألة «التراث» مرجعية وحيدة، لا مرجعية سواها. أعتقد أن الجابري ليس من هؤلاء، لذلك لا بد من بعض التوضيح. التراث ليس واحدًا، بل هو متعدد، ولذلك يتطلب الأمر النظر للتراث من أفق يدرك المسافة التاريخية التي تفصل بين «الآن» وبين «التراث/الماضي».

هذا التوضيح يتضمن تحذيرًا فحواه التمييز بين الدراسة النقدية التاريخية للتراث — وهو المطلوب — وبين تبني هذا الاتجاه أو ذاك من التراث بزعم أنه الأفضل، أو الأحسن. ليست السلفية إلا تبني هذه الوجهة في التراث دون وجهة أخرى في التراث. إذا كان الإخوان المسلمون أو الوهابية يتبنون ابن تيمية، ونحن نقول إن هؤلاء تراثيون وتقليديون، فإن من يتبنى تراث ابن رشد هو أيضًا تقليدي وتراثي.

بالنسبة إليَّ ابن رشد تراث، وابن تيمية تراث. مهمتي أن أتعامل مع التراث من منظور معرفتي المعاصرة، فالتراث لا يقدم لنا حلولًا.

إذا كان الجابري يقصد أن التراث يقدم لنا حلولًا، وهو يميل إلى هذا مؤخرًا، فرأيي أن التراث شيء موروث، هو ثروة ورثناها: من الممكن أن ننميها — وهذا هو المطلوب — ومن الممكن أن نستهلكها، فنكون كالوارث المضيع لما ورث. هناك أيضًا من يحمل التراث على كتفه طوال الوقت، ونحن هكذا حاملو التراث على كتفنا ونمشي بهذا الثقل في هذا العالم، كالحمار يحمل أسفارًا: أي يحمل أثقالًا بسبب عجزه عن قراءة ما في هذه الأسفار.

إنه في فعل «القراءة» هذا، ومن خلال القراءة التاريخية النقدية للتراث، ينمو وعينا، فنكون قد حققنا تنمية التراث. هكذا تتم تنمية التراث، فيتحقق نمو الوعي بنفس المنهج

الاستثماري لتنمية أي ثروة مادية. من يعش في العالم المعاصر، فلا بد أن يدرك ما يدور حوله، ولا بد أن يتفاعل مع تقدم المعرفة الإنسانية في كل المجالات. بدون هذا الامتلاك للوعي بالعالم المعاصر وبالتراث الإنساني لا يمكن تنمية التراث. علينا أن نتعلم هذا الدرس، مثلنا مثل أسلافنا الذين استفادوا من الفلسفة اليونانية والهندية والإيرانية، فصنعوا في الإسلام حضارة. إذا افترضنا أن الإسلام لم يخرج من الجزيرة العربية، فإن الصيغة التي كان يمكن أن يكونها لم تكن لتختلف كثيرًا عن الصيغة «الوهابية». إن الإسلام عندما خرج من الجزيرة العربية، وأقصد هنا حَمَلة الإسلام أو حَمَلة البذور الإسلامية؛ لأن الإسلام — بالشكل الذي نعرفه الآن — لم يكن موجودًا في ذلك الوقت، حملوا هذه البذور. هذه البذور تحولت إلى أشجار وثمار في مجتمعات أخرى، في بغداد، القاهرة، قيروان، في الأندلس. إننا محتاجون أن نعيش مع العالم ولا نقدر أن ننفصل عن واقعنا، والتراث ليس مخزنًا.

هاشم نعمة: التفسير والتأويل، أخذا حيِّزًا مهمًّا في كتاباتك، ماذا عن تأثيرات التفسير والتأويل في الفكر الإسلامي المعاصر، والصراع بين الفرق الإسلامية الذي وصل كما تعلم حد التكفير، وهذه قضية خطيرة، خاصة في الساحة العراقية خصوصًا والساحة العربية والإسلامية عمومًا؟

نصر أبو زيد: ما هي المشكلة؟ المشكلة أنه حدث في التاريخ نوع من الإدانة لمصطلح التأويل، مصطلح التأويل في الفكر الشيعي لم يفقد بريقه أبدًا، ولكن الدولة العباسية في صراعها مع الشيعية اضطرت أن تدين التأويل باعتباره نوعًا من الاعتداء على النص، وجذب النص إلى أفق الهوى والغرض. كانت هذه المعركة على أرض المفاهيم موجهة أساسًا ضد التشيع والتصوف.

ياسين النصير: هل التفسير والتأويل لهما علاقة بالمركزية الإسلامية؟

نصر أبو زيد: نعم له علاقة بالمركزية، وبالتالي احتفل المركز — الخلافة العباسية في بغداد — بمصطلح التفسير وأدان مصطلح التأويل. في الخطاب الديني المعاصر، عندما يقال «تأويل» يتبادر إلى أذهان الناس — بحكم تسلط العقلية الأرثوذكسية — أنه نوع من التلاعب بالنص. والحقيقة التاريخية تدحض هذا الانحياز للمصطلحات: إن أهم كتاب في تاريخ التفسير، كتبه الطبري، يتخذ في العنوان مصطلح التأويل «جامع البيان في تأويل آي القرآن»، وفيه يبدأ الطبري دائمًا عند تفسير آية ما بالقول «تأويل قوله تعالى». الآن يتم تجاهل عنوان الكتاب الأصلي فيطلق عليه اسم «تفسير الطبري».

هكذا وصل التزييف في الطبعات الحديثة للكتاب. الطبري توفي عام٣١٠ هجرية، وهذا معناه أن مصطلح «التأويل» لم يكن ناله ما ناله من إدانة مقابل مصطلح «التفسير». الحقيقة أن التفسير يعني التوضيح سواء اشتق من «الفسر»، أو «السفر»، وهو نشاط جزئي يتعلق بشرح المفردات اللغوية الغامضة بإيراد مرادفها بأن تقول: الكلمة هذه معناها كذا. لكن أن تحلل البنية اللغوية المركبة على مستوى الخطاب تصل إلى الدلالة فهذا هو التأويل. إنه الكشف عن فحوى الخطاب من خلال تحليل منطوق الخطاب، والكشف عن الدلالة من خلال تحليل التركيب اللغوي. بالمناسبة، هذا كلام من التراث، من علمي اللغة والبلاغة اللذين اعتمد عليهما علماء «أصول الفقه» في صياغة نظرياتهم في استنباط الأحكام من النصوص. هذا ليس كلامًا من عندي، ولكن طبعًا يسعدني أن أزعم أنني قادر على اكتشاف هذا التراث.

هاشم نعمة: بعض الباحثين العراقيين لا يتفقون مع قول محمد عابد الجابري إن الشيعة يستخدمون التأويل.

نصر: محمد عابد الجابري يقولها على سبيل الاتهام بالمعنى الذي شرحته، ولا يقولها على سبيل الوصف. إن تاريخ علم التفسير وقراءة كتب المفسرين يشهد بأن الفكر الإسلامي، وأي فكر ديني أو غير ديني، قائم على التأويل، التأويل بالمعنى الفعلي الإيجابي الذي ذكرت. في نظرية التأويل المعاصرة (الهرمنيوطيقا) تأكيد للعلاقة الجدلية التفاعلية بين النص وقارئه. القارئ كائن اجتماعي، فاعل اجتماعي، بكل ما يعنيه هذا الوصف من «موقف» و«أيديولوجيا» و«انحياز». القراءة لا تبدأ من «فراغ». هذه حقيقة أولى. الحقيقة الثانية أن «النص» أيضًا «تاريخ» و«لغة» وحدود لإنتاج المعنى: القراءة لا تحدث في فراغ. بين النص والقارئ — أو يحيط بهما — مجتمع له أيضًا تاريخ وثقافة ومكون من شرائح اجتماعية داخل المجتمع لها ثقافات فرعية داخل ثقافة المجتمع، وهذا هو «سياق القراءة»، الحقيقة الثالثة.

بلغة الهرمنيوطيقا — التأويلية المعاصرة — هذه الحقائق الثلاث بمثابة ثلاثة آفاق تتفاعل في عملية القراءة: أفق القارئ، أفق الثقافة/المجتمع، وأفق النص. السؤال: أين يكمن «المعنى»؟ في عقل «القارئ»، أم في أفق الثقافي/المجتمع، أم في عالم النص؟ إن المعنى ليس في النص، والمعنى ليس خارج النص، بل وثمرة التفاعل/التفاعلات، وهذا معناه تعدد المعنى في المكان والزمان.

ولهذا كنت في كتاب مفهوم النص — وما أزال — مشغولًا بسؤال: ما هي حدود المعنى الذي من الممكن أن يعطيه النص؟ لا يوجد أحد يهتم بحدود المعنى الذي يمكن

أن ينتجه النص في أفق تاريخه — أي سياقه التاريخي الخاص — من جهة، وما يمكن لهذا المعنى أن ينتجه من «مغزًى» في سياقات تاريخية تالية. هذه أسئلة غير موجودة عندنا، لهذا يستطيع القارئ/المفكر أن يشد النص يسارًا أو يمينًا. هذا حدث في كتب ومقالات تحمل عنوان «اشتراكية الإسلام»، ويحدث الآن من قبل المتحمسين لإيجاد أصول قرآنية وإسلامية لحقوق الإنسان، ولحقوق المرأة. الأنكى من هذا مسألة «الإعجاز العلمي في القرآن».

هذه الفوضى هي ما تعلمنا الهرمنيوطيقا الحذر منه:

كن واعيًا بموقفك الفكري.

كن واعيًا بالأيديولوجيا التي تنطلق منها. الأيديولوجيا حقيقة اجتماعية وثقافية، هي المحيط الثقافي الذي نعيش فيه، هي بمثابة البحر أو النهر بالنسبة للسمك، لا حياة لنا نحن البشر بدونها. الحذر هنا يكمن — أولًا — في الاعتراف بها لا في إخفائها. إخفاؤها يعني أنها ستتسرب من لا وعيك إلى وعيك تسرب الحرباء. الاعتراف بحقيقتها هو اعتراف بحقيقة وضعنا الاجتماعي التاريخي، وضعنا الإنساني. هذا الاعتراف يؤدي إلى إمكانية مراقبتها والسيطرة عليها بالتقليل من خطرها. الحذر الثاني، ألا تزعم أن معناك هو المعنى الوحيد والصائب. لا تزعم امتلاك الحقيقة.

ما الذي يجعل الناس في مجتمعاتنا لا تتقبل فكرة تعدد المعاني، بينما هذا هو الشيء الطبيعي في الحياة الإنسانية، سواء نتكلم عن المعنى السياسي، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو المعنى الديني. يجب العمل على تأسيس قواعد لتقبل هذه التعددية، ولا يتم ذلك إلا بأن تكون التعددية ماثلة في أفق — أو آفاق — الحياة الاجتماعية. هذا هو سبيل قبول مبدأ التعددية في المعنى.

مجتمعاتنا — بسبب غياب حقيقة التعددية من آفاق الحياة — تؤمن في معنى واحد أنه الصحيح، وأن كل المعاني الأخرى خاطئة، كفر. هذا مصدر «التكفير»، الذي يفضي إلى تقنين «القتل» واستحلاله. قبول تعدد المعنى يسمح لكل المعاني أن تتحاور بشكل متكافئ، يمكن أن يؤدي إلى نوع من الاتفاق في الشئون العملية. هذا يحتاج إلى توفر الحرية كشرط أولي. المجتمع يستطيع أن يصل إلى اتفاق في أي من شئونه العملية، إذا وجدت حرية الرأي، وتبادل الأفكار، وحرية التعبير، ونحن نفتقد إلى هذه الحريات.

ياسين النصير: بدأت شاعرًا وناقدًا وأديبًا ومن ثَم دارسًا للفلسفة، وأستاذًا لها، الآن، هل هذه الأوليات ساعدتك في تعميق وتحليل النص القرآني؟ هل فتحت المجال

أمامك للاجتهادات؟ فالشعرية في النقد الأدبي وفي الدراسة الفلسفية يمكنها أن تغني التأويل.

نصر أبو زيد: طبعًا، وأعتقد أيضًا أن انتسابي إلى قسم اللغة العربية في جامعة القاهرة، ومعرفتي بالشيخ أمين الخولي وهو مؤسس لما يسمى المدرسة الأدبية في فهم القرآن، والشيخ أمين الخولي هو التواصل الخلاق بعد محمد عبده، وطه حسين، والاثنان نظرا إلى القرآن باعتباره كتاب هداية، وليس كتابًا تاريخيًّا، واعتبرا — كلٌّ على طريقته وبأسلوبه — أن القصص القرآني لا يحكي التاريخ، فلا يجب البحث عن المطابقة بين قصص القرآن وبين وقائع التاريخ؛ لأن قصص القرآن مهمتها العِظة والعِبرة والاعتبار، وهي مهمة أخلاقية. بل إن محمد عبده وصل إلى أن قصة آدم والملائكة وخلق آدم واعتراض الملائكة، كلها تمثلات لا وقائع خارجية.

كان محمد عبده هو من اكتشف عبد القاهر الجرجاني، وقام بتدريس كتابيه في مدرسة «دار العلوم» آنذاك. من يقرأ «تفسير المنار» يلحظ هذا التأثير لأفكار عبد القاهر البلاغية في تحليلات محمد عبده، مثل استخدامه لمصطلحات «المثل» و«الأسلوب». طه حسين طوَّر منظور التحليل الأدبي، والفصل بين القصص القرآني والتاريخ، وكان من الجرأة بحيث سبب لنفسه مشاكل معروفة في كتاب «في الشعر الجاهلي»، حين ... للقرآن أن يتحدث عن إبراهيم وإسماعيل، وهذا ليس معناه أنهما شخصيات تاريخية ...

أمين الخولي رأيه أن القرآن بالأساس هو نص أدبي، وأن القرآن مارس تأثيره على العرب من كونه نصًّا أدبيًّا، وأن الإيمان هو عقد قائم على أدبية القرآن، بسبب التأثير النفسي الذي أحدثه في نفوس المستمعين. من هنا جاء انتسابي إلى قسم اللغة العربية في جامعة القاهرة انتسابًا إلى هذه المدرسة. يجب أن يذكر باستمرار أن الخولي، الذي ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية، متواصلًا مع التراث، وإن من منظور معاصر، تعرض لضغوط بسبب ما حدث لتلميذه «محمد أحمد خلف الله»، الذي رُفضت رسالته بعنوان «الفن القصصي في القرآن الكريم»، وأُحيل بسببها خلف الله إلى عمل إداري بعد أن كان معيدًا. وانتهت هذه المضايقات بقرار يحظر على الأستاذ — الشيخ الخولي نفسه — تعليم دروس «القرآن» أو الإشراف على رسائل عن القرآن. هذا أحدث خوفًا في القسم، فصار تدريس دروس القرآن والإشراف على رسائل عن القرآن رهنًا بمن يريد؛ فاختفى التخصص. تعلم أن قسم اللغة العربية كان يقدم دائمًا الرواد الذين يتعرضون للاضطهاد.

عندما عينت معيدًا في قسم اللغة العربية كان بودي أن أدرس القرآن من منظور أدبي، لا متأثرًا بالشيخ الخولي فقط، بل كنت أيضًا متأثرًا بسيد قطب، كنت متأثرًا بكتابَيه «التصوير الفني في القرآن» و«مشاهد القيامة في القرآن». سيد قطب كان ناقدًا أدبيًّا متأثرًا بالرومانسية الانطباعية، في حين كان أمين الخولي متأثرًا أكثر بالمدرسة الفرنسية، التي تركز على أثر البيئة. كنت متأثرًا بهذا الاتجاه الأدبي، إلى جانب كوني كنت أحب الشعر والأدب، وما أزال. كتبت الشعر فترة، ولكني لا أكتب الشعر الآن. القرآن بالنسبة لي شعر، شاعرية القرآن — على الأقل الفترة المكية — شاعرية عالية جدًّا جدًّا، وما لم يؤخذ هذا بالحسبان لا يفهم النص القرآني.

أنا أنتمي إلى هذا التراث الأدبي الحديث، كما أنتمي إلى التراث الأدبي البلاغي والنقدي الكلاسيكيين، تراث «عبد القاهر الجرجاني». هذا التراث البلاغي والنقدي الكلاسيكي تطور ومن خلال النقاشات حول نظرية «إعجاز القرآن» التي تبلورت في الإعجاز الأدبي. أنا ابن هذا التراث، وأتواصل مع التراث تواصلًا نقديًّا خلَّاقًا من منظور النظرية الأدبية المعاصرة.

ياسين النصير: هل استفدت من رحلتك إلى أوروبا واطلاعك على المناهج الحديثة فيها في تعميق تلك الأرضية التي تحدثت عنها في جامعة القاهرة؟ إنك بدأت الآن بمزاولة هذا الإرث على الطلبة خاصة وأن معظم طلبتك إندونيسيون.

نصر أبو زيد: نعم استفادتي من الفكر الغربي عمومًا بدأت من رحلتي إلى أمريكا خلال فترة دراسة الدكتوراه. طبعًا كنت أجيد القراءة باللغة الإنجليزية قبل السفر، وكنت — وأنا في مصر — قارئًا للدراسات الأدبية باللغات الأجنبية. وفي أمريكا تعرفت عام ١٩٧٨م على فلاسفة الهرمنيوطيقا (فلسفة التأويل) مثل «هانز جادامير» الألماني، و«بول ريكور» الفرنسي، وقرأتهما بالإنجليزية مترجمين عن الألمانية والفرنسية، وهذا أفادني من غير شك، سواء في دراسة ابن عربي، أو في دراسة القرآن. إن القرآن كنص يتميز إلى جانب شعريته العالية التي أشرت إليها بأنه نص قصصي سردي بامتياز. من هنا ضرورة أن يقرأ ويحلل من منظور «السردية»، بتطبيق مبادئ «علم السرد». حتى آيات الأحكام، بما تتضمنه من أبعاد للمعنى القانوني والمعنى التشريعي، مصاغة صياغة سردية. إذا قُرئت باعتبارها نصوصًا قانونية فقط، أي دون اعتبار لطبيعتها السردية، فإنها تتحول ببساطة إلى نصوص قانونية جافة، والأخطر أنها تصبح من خلال هذه القراءة نصوصًا إلزامية، وهذا مكمن الخطر في إهمال البنية السردية. إذا قُرئت نصوصًا

سردية تتضمن أبعادًا تشريعية، سيفضي هذا إلى فهم أرقى للأبعاد التشريعية بوصفها في الجوهر توجيهات أخلاقية.

ياسين النصير: يعني أن الاستفادة من الثقافة الغربية أتت بمحلها كما يقولون، هذا يعني أن تعميق أية رؤية نقدية للتراث تحتاج دائمًا إلى تيارات الحداثة.

نصر أبو زيد: بدون شك، استفدت كثيرًا من كل هذه العلوم: الهرمنيوطيقا، التحليل الأدبي، خصائص الشعرية، علم السرد ... إلخ. كما أن الفترة التي عشتها — وما أزال — في هولندا أكثر عمقًا في تأثيرها؛ لأنني صرت على صلة مباشرة بالمفكرين، حيث ألتقيهم بالمؤتمرات، وفي الجامعات التي درست فيها والتي دعيت إليها في هولندا وخارج هولندا، وهذا احتكاك مباشر. والأهم في هذه الرحلة ليس فقط التعرف على الفكر الغربي، وإنما التعرف على الفكر الإسلامي خارج العالم العربي، مثلًا الفكر الإسلامي في إندونيسيا، الهند، إيران، أو الفضاء الشيعي في الهند. هناك فكر متقدم، وفكر نقدي أعلى، أعلى بكثير جدًّا من الفكر في العالم السني، وفي المؤسسات الشيعية يوجد مفكرون نقديون، ومفكرون تقليديون، وهذا يسمح بالتواصل الفكري. وفي هذا الوقت يضطهد المحافظون في إيران هؤلاء المفكرين بمضايقات لا حصر لها، لم تصل لحد القتل، ولكن الحصار قد يكون أحيانًا أشبه بالاغتيال المعنوي.

ياسين النصير: عندك كتب كثيرة عن الفكر الشيعي والاجتهادات، وتُرجمت بعض كتبك من قبل العلماء، والبعض ترجم في السجن، هل أنت محبط من الوضع الإيراني الحالي؟

نصر أبو زيد: هذا صحيح كل كتبي تُرجمت إلى الفارسية كما ترجمت إلى التركية، والإندونيسية، أي إلى كل لغات العالم الإسلامي. نعم أنا محبط من الوضع في إيران؛ لأن المفكرين الأحرار يتعرضون إلى ضغوط، لم يتعرضوا لها قبل حكومة أحمدي نجاد، وهم مفكرون من أبناء الثورة الإيرانية ومؤيدون للثورة، ثم تحولوا إلى ناقدين، بعد أن ظهرت في الأفق تغيرات في أهداف الثورة، أدت إلى تحولها إلى دولة دينية بوليسية قمعية، لدرجة لا يتحملها أي مفكر نقدي. وعدد من هؤلاء العلماء من الشباب والشيوخ خلعوا الزي الديني، وخلْع الزي معناه أنك تتنازل عن موقعك في المؤسسة الذي يوفر لك نوعًا من الغطاء والحماية ضد الاضطهاد. من أبرزهم العلامة «محمد مجتهد شبستري»، الذي شارك معنا عام ١٩٩٨م في ليدن في مؤتمر أشرفت على تنظيمه عن «الدراسات القرآنية على أبواب القرن الواحد والعشرين». حين استقبلته في المطار، كان بدون الزي فلم أتعرف عليه حتى بدأني بالسلام بالعربية. استغربت وسألته لماذا قدمت من غير

زي؟ فقال لي «هذا مؤتمر علمي يا دكتور نصر، حيث العلماء متساوون، وليس المفروض أن أقدم بزي الداعي». هذا المفكر قرر أن يخلع الزِّي، وفي مكالمتي التليفونية معه قلت له: «لا تترك الزِّي؛ لأنه يعطيك الحماية.» وكان رده طبعًا: «أحب أن أكون طائرًا حرًّا مثلك يا دكتور نصر.» كانت مجاملة رقيقة من شيخ أجلُّه وأحترمه وأقدر علمه وهناك كثير من الشباب يسمونهم «ملالي» الذين قابلتهم وأشرفت على بعضهم وساعدت في سفر بعضهم، وعندما رجعوا إلى إيران خلعوا الزِّي؛ لأنهم يريدون أن يكونوا مفكرين أحرارًا. هؤلاء الآن يتعرضون لنوع من المضايقة تحت حكم المحافظين. أحمدي نجاد ليس مفكرًا مثل خاتمي، وهذا إحباط لهم. ولكن هؤلاء الناس لم يكفوا عن مواصلة عملهم، أنا استلمت ترجمة بالعربي لآخر كتابات العلامة «شبستري» منها بحث بعنوان «القراءة النبوية للعالم»، ويعني بالقراءة النبوية القرآن الذي يعتبره كلام محمد بوحي الله، لا كلام الله بالمعنى اللاهوتي الشائع. هذا دليل على مدى الشجاعة التي يتسم بها هذا العالم الجليل. نفس القدر من الشجاعة يوجد عند المفكرين الإندونيسيين، الذين يرفض بعضهم قبول تأثير الإسلام العربي، خاصة في الوقت الحاضر بعد انتشار التطرف السلفي القادم من المركز العربي. يوجد تجديد حقيقي للفكر الإسلامي خارج العالم العربي.

ياسين النصير: هؤلاء هم الطليعة، والواقع أن التجديد ليس على مستوى الدين فقط وإنما على مستوى الفكر والحضارة والحداثة التي تأتي من بلدان غير المركز العربي وغير المركز الأوروبي، مثلًا، الهند والصين وأمريكا اللاتينية والشرق. وإدوارد سعيد مثلًا، وأنت أيضًا وكذلك في أوروبا من خارج منطقة المركز، هل تعتقد أنه توجد الآن حركة حقيقية في هذا الاتجاه، تتجاوز المركزية الأوروبية، هل تستخدم هذه الثقافة في حياتك الإعلامية مثلًا؟

نصر أبو زيد: نعم توجد حركة حقيقية، ولكن أين المشكلة؟ المشكلة تحتاج إلى تأمل، إن المسلمين الذين يعيشون في الغرب، أيًّا كانت جنسياتهم سواء إندونيسيين، مغاربة، أتراكًا، وغيرهم، ينظرون إلى العالم العربي باعتباره مصدر الإلهام، وفي داخل عقل المسلم الذي يعيش في أوروبا، أن العرب يعرفون الإسلام أفضل، لا لشيء إلا لأنهم عرب. من هنا يجد أغلبية المسلمين في العالم — باستثناء الانتلجنسيا — في الفضائيات العربية مصدرًا للمعرفة.

المشكلة أن هذه الفضائيات تقدم نوعين من المتعة للمشاهد العربي على وجه الخصوص: الدين والجنس، الجنس على شكل أغانٍ وكليبات وغيرهما، بينما يقدم الدين

بأشكال مغرية شتى، ابتداءً بقراءة الكف والطب النبوي والطب القرآني إلى آخره. بشكل عام يقدم إعلام الفضائيات هذين النوعين من الترفيه. ويبدو أن هذين النوعين متعارضان، لكنهما في الحقيقة متكاملان ترفيهيًّا. عندما تتأمل حركات وإيماءات الشيخ الذي يقدم فتاوى — الشيخ الشعراوي رحمه الله نموذجًا — تراه يوظف كل إمكانيات المؤدي، ولكن مضمون الفتاوى التي تبث، مضمون خطير جدًّا. شاهدت برنامجًا تليفزيونيًّا، يريد أن يثبت بالشكل العلمي وبالتحليل العلمي أن مخ المرأة أقل حجمًا من مخ الرجل، وهذا كله لكي يثبت إعجاز القرآن وإعجاز الإسلام، إذن لا بد أن المرأة تحتاج إلى رعاية، وقوامة، أي إن الرجل يكون قيِّمًا أو قوَّامًا عليها.

ياسين النصير: أين نحن سائرون؟

نصر أبو زيد: إذا أخذنا الخطاب بمعناه العام الإعلامي، معنى ذلك أننا ذاهبون إلى الجحيم، ولكن لا بد أن ننظر لما هو خارج الإعلام، حركة الواقع، نرى أن ما هو خارج الإعلام فيه حيوية أكثر، الذي في الإعلام هو خطاب، وهو خطاب يدل على وجود واقع أفضل من الخطاب الذي يقدمه. مثلًا السخط على المرأة ما هو سببه؟ إن المرأة موجودة في الفضاء العام حتى لو كانت محجبة وحتى لو كانت منتقبة لكنها موجودة، إذن ما سر هذه الهجمة على الأخلاق، وانعدام الأخلاق، وعلى الفساد والجنس وغيره؟ هذا كله نابع من الفزع الناتج عن إدراك أن المجتمع قد تجاوز أي قيم من القرون الوسطى، وسار شوطًا طويلًا في سكة الحداثة، وإن على مستوى المظهر حتى الآن. أعتقد أن مهمتنا هي أن نهتم أولًا بتفكيك هذا الخطاب الإعلامي. هذا مهمٌّ جدًّا جدًّا، وعلينا أن نسعى لاستخدام نفس الجهاز — الإعلام — في تفكيك الخطاب الإعلامي. هذا ضروري جدًّا، ولا يجب أن نقول إطلاقًا إن هذا ليس ضروريًّا. أنا مثلًا أصبحت الآن لا أفوت فرصة دعوة لبرامج الفضائيات، بشرط أن تكون برامج مما تبث بثًّا مباشرًا، وألا يكون فيها تدخل مباشر من الجمهور. دُعيت في مصر مرتين في برنامج البيت بيتك وكانت المقابلة على الهواء. أعتقد أن خطابي وصل للناس بطريقة فعالة بلغة سهلة دون أن تكون سطحية.

علينا، عندما نقرر أن نكون جزءًا من الخطاب العام، ألا نتعالى على استخدام الإعلام الذي من خلاله نتدرب على كيفيةٍ نخاطب الناس. الكتابة تحتاج من القارئ أن يبذل جهدًا، بينما المشاهد يبذل أقل جهد. وفي المرات التي استضافني التليفزيون، سواء القنوات العربية أو المصرية، نسبة لا بأس بها من الجمهور الذي شاهدني غيَّر رأيه

الذي كونه بالسماع من آخرين في نفس الجهاز الإعلامي عني وعن أفكاري. علمًا أنني قلت في التليفزيون نفس الكلام الذي كتبته في الكتب، ولكن قلته بطريقة تكشف أنني لست ضد الإسلام وأنني لا أكره النبي ولا الصحابة، وهذا ما يروجه الخصوم مستغلين حقيقة أن المشاهد لا يقرأ، بالإعلام يمكن تفكيك الخطاب الإعلامي الرث.

الأمل الآن في الشباب المتعطش لإجابات أخرى، الشباب تعبَ من الإجابات التي يسمعها، وربما هذا جزء من ثورته على الأب، والأسرة، والتقاليد بأسرها. كل المحاضرات العامة التي ألقيتها — بما فيها محاضراتي في مصر التي أثارت لغطًا كبيرًا — كانت نسبة الحضور من الشباب تقريبًا ٨٠٪ رجالًا ونساءً، وكنت سعيدًا جدًّا بهذه المفاجأة. وكان مستوى النقاش معقولًا جدًّا.

المسألة تحتاج إلى نوع من الجرأة، ألا ينتابك الخوف وأنت تخاطب الجمهور، بمعنى ألا يكون خطابك مزدوجًا؛ لأن هذا في النهاية يقلل من مصداقيتك عند الشباب، كما أن القارئ لكتبك ممكن أن يقول «إنه يكتب شيئًا وها هو يتحدث بشيء آخر». بعض الموضوعات والأسئلة تكون محرجة وتتطلب منك جسارة في الإجابة على السؤال، وعليك أن تتجنب المراوغة، الناس تقدِّر الصدق.

ياسين النصير: هذا شيء مفرح جدًّا، حوار جميل في خطابك إلى الشباب، في خطابك إلى التجديد الفلسفي، وخطابك إلى تجديد الوعي بمشكلاتنا وبواقعنا.

وباسم هيئة تحرير الثقافة الجديدة نشكرك جدًّا سيدي الكريم على هذا اللقاء المثمر.

نصر أبو زيد: أنا الذي أشكركم جدًّا على أنكم تجشمتم عناء الحضور وشرفتموني في بيتي، وطبعًا احنا علاقتنا خارج هذا اللقاء مستمرة.

ياسين النصير: نتمنى أن تهدأ الأمور أكثر في بغداد، وأنت لحد الآن لم تزر بغداد، ولكن نتمنى أن تزورها.

نصر أبو زيد: نفسي أن أزور بغداد ونفسي أشوف القدس.

ياسين النصير: وأنا معك أيضًا.

نصر: قبل أن نموت، أنت تعرف أنني دعيت إلى المربد كثيرًا ولكني رفضت، حديثًا دعيت إلى أربيل، ولكني اعتذرت؛ لأنني لا أتحمل أن تكون أول مرة أزور فيها العراق، يكون مروري على بغداد عابرًا من فوق سمائها، هذا غير ممكن. قلت لإخواننا أرجوكم لا تزعلوا مني، أنا لست ضد كردستان إطلاقًا، ولكن أول زيارة لي للعراق يجب أن تكون لبغداد.

سجل محاضرات وحوارات
هكذا تكلم نصر أبو زيد

حوار بجريدة الأهرام، أجراه محمد حربي، ٣١ مايو و٧ يونيو ١٩٩١م، ج٢، هكذا تكلم نصر أبو زيد، الفصل الرابع.

محاضرة «المثقف العربي والسلطة»، الأردن، مؤسسة عبد الحميد شومان، ٣١ أغسطس ١٩٩٣م، ج٢، الفصل الثالث.

حوار بمجلة العربي الكويتية، أجراه نصر أبو زيد مع محمود أمين العالم، عدد سبتمبر ١٩٩٤م، ج٢، الفصل الرابع.

محاضرة «هل هناك دولة دينية في الإسلام؟» الجمعية السودانية، لندن، ٢٤ يناير ١٩٩٦م، ج٢، الفصل الأول.

حوار بجريدة الحياة، لندن، محمود الورداني، ١٦ سبتمبر ١٩٩٦م، ج٢، هكذا تكلم نصر أبو زيد، الفصل الرابع.

حوار النهار ببيروت، إلياس خوري، ٢٥ يونيو ٢٠٠١م، ج٢.

حوار جريدة العربي الناصرية المصرية، محمد حربي، ع ١١٢٩ و١١٣٠، عام ٢٠٠٦م، ج٢، الفصل الرابع.

ندوة «الفن وخطاب التحريم»، مايو ٢٠٠٨م، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ج٢، هكذا تكلم نصر أبو زيد، الفصل الثالث.

محاضرة «التأويل اللاهوتي للقرآن كما قدمه المعتزلة»، مكتبة الإسكندرية، ١٧ ديسمبر ٢٠٠٨م، منشورة، ج١، هكذا تكلم نصر أبو زيد، ص ٥١.

محاضرة «تأسيس التأويل لغويًّا وبلاغيًّا»، مكتبة الإسكندرية، ٢١ ديسمبر ٢٠٠٨م، منشورة: ج١، هكذا تكلم نصر أبو زيد، ص٦٣.

محاضرة «القرآن في التأويل الصوفي»، مكتبة الإسكندرية، ٢٥ ديسمبر ٢٠٠٨م، منشورة: ج١، هكذا تكلم نصر أبو زيد، ص٦٨.

محاضرة «إعادة تعريف القرآن»، مكتبة الإسكندرية، ٣٠ ديسمبر ٢٠٠٨م، منشورة: ج١ هكذا تكلم نصر أبو زيد، ص١٠٣.

محاضرة «العرَض والمرَض في الخطاب الديني الحديث»، ندوة الحزب الشيوعي العراقي بهولندا، نوفمبر ٢٠٠٩م، ج٢، هكذا تكلم نصر أبو زيد، الفصل الثاني.

محاضرة «تجديد الفكر الديني في الدولة الدستورية»، ندوة الكويت عبر التليفون، ديسمبر ٢٠٠٩م، ج٢، الفصل الثاني.

حوار، مجلة الثقافة الجديدة، هولندا، أجراه: ياسين النصير وهاشم نعمة، أكتوبر ٢٠٠٩م، ج٢، هكذا تكلم نصر أبو زيد، الفصل الخامس، وهو مكتوب من تسجيل الحوار.


هنداوي